1

قره باغی على العقائد

١٩٩٢

هذه حاشية القره باغي على تعليقاته على الشرح الجلالي على العقائد العضدية

بسم الله الرحمن الرحيم

[illegible] ونزهه عن نسبة الغيبة والحضور واتم الصلوة على اتم الانبياء [illegible] صلوة باقية الى يوم النشور اما بعد فهذه تعليقات متعلقة بما علقت سالف الزمان على الشرح الجلالي على العقايد العضدية بعدما امضيت السنين الكثيرة في الاشتغال بالمباحثة والمذاكرة والمفاكرة والمناظرة طالبا لاخذ مرامه بل مرامهم وكان في خاطري في هذه المدة ان ابين بعض خفايا ما علقته على ذلك الشرح واضم اليه ما بقي في المقام من النقد والجرح ايماء ما ولم يتيسر بسبب تراكم العوائق وتلاطم العلائق وتلاحق العوارض والحوادث وتظاهرها وتربص الحساد وتعنيف العتاد وحسد الحساد والزهاد وكيف الزهاد وكيف العباد ونعم لتنبه والاجر اهم جزاء الى ان امضى من زمان التعليق ثلث او اربع وثلثون سنين فساقني اللطف [illegible] بعض المساعدة في سنة ثلث وثلثين والف هجرية ان شرعت بتحصيل ذلك بخاطر منغض العين ومقطع الاذنين على التعليق ونقول [illegible] وكان قد اتفق في اوايل شروعي فيه ان اوصلني وارد من السابرين [illegible] الامر كان مستنسخي في زمني والفاضل المشتهر بين الامائل والا مولانا حسين الحلبي لي فلما طالعت [illegible] اعلم انه متوجه الى ما كتبت سابقا على ذلك الشرح وكان اعتقادي في حقه انه لا يلتفت الى مكتوبات امثالنا ولو توجه [illegible] فادرجت منه شيئا في ذلك التعليق فيما [illegible] وسميت هذه النسخة الحواشي [illegible] والاستعانة من الله على كل حال **قوله** كيف لا الحمد اظهار لوجوب الحمد بسبب النعم او عظمها وكثرتها والعجز عنه ايضا بسبب تلك الامور [illegible] الجزئي بسبب العصيان امر عظيم ونعمة كثيرة فعظم النعمة كما انه يكون سببا للحمد وباعثا له كذلك يكون سببا للعجز عنه كقوله والحمد وما هو به مثل لفظ الحمد لله واحمد الله وكذلك الحمد وما منه الحمد مثل اللسان منه ليس منافية عليا اي بهذه كلها نعم اقوى **قوله** على المرتبة الجامعة قال ارباب التحقيق الموجود الحقيقي هو الواجب بل الوجود الحقيقي هو الواجب والموجود هو الوجود وما سواه شئونات واعتبارات في كلشن راز من بيت تو عارض ذات وجود بم مشبكهاى مشكوة وجوديم والتعين الاول والاعتبار الاقدم هو الحقيقة المحمدية وما سوى الحقيقة المحمدية من شئوناتها واعتباراتها فتكون الحقيقة المحمدية مرتبة جامعة لمراتب الموجودات واطلاق المرتبة في هذه المرتبة فقط وما يقال مرتبة الذات لتضييق العبارة كما يقولون مقام الاحتجاب [illegible] **قوله** واله قال الشارح في حواشي شرحه للهياكل آل الشخص من يؤول اليه الشخص

الشخص قاله صلعم من يؤول اليه اما بحسب النسب او النسبة اما الاول فهم الذين حرمت عليهم الصدقة في الشريعة المحمدية وهو بنو هاشم وبنو عبد المطلب عند بعض الايمة وبنو هاشم فقط عند البعض واما الثاني فهم العلماء ان كانت النسبة بحسب الكمال الصوري اعني العلم الشرعي والاولياء والحكماء المتألهون ان كانت النسبة بحسب الكمال الحقيقي اعني علم الحقيقة ثم قال اقول يحكم وهم على الاول الصدقة الصورية وهم على الثاني الصدقة المعنوية اعني تقليد الغير في العلوم والمعارف اقول يجب تخصيص الغير بغير الانبياء بخلاف الصدقة الصورية فانه لا تخصيص فيها والافهم مقلدون للانبياء عليهم السلام والقول بانه تقليد في المكاشفات والمعارف لانها ليست مما يتعلق به العمل لا ينفع لانه مما يتعلق الاعتقاد في الاكثر الا ان يقال انه من هذه الحيثية ليست من المكاشفات ويبقى الكلام في الآل الشرعي الصوري فانه عالم بما يتعلق به العمل والاعتقاد نعم لا يجوز التقليد لهم لغيرهم من المجتهدين ثم قال صلعم اما من يؤول اليه بحسب النسبة الحيوية الجسمانية كالاولاد النسبية ومن يحذو حذوهم من اقاربه الصورية او بحسب النسبة العقلية كالاولاد الروحانية من العلماء والراسخين والحكماء المتألهين المقتبسين من مشكوة انواره سواء سبقوه زمانا او لحقوه ولا شك ان النسبة الثانية اوكد من الاولى والثالثة من الثانية اوكد من الاولى منهما واذا اجتمع النسبتان من النسب الثلث كان نورا على نور كما في الايمة المشهورين من العترة الطاهرين رضي الله عنهم اجمعين انتهى والكلام في افضلية النسبة اكثر من ان يحصى من كلام امير المؤمنين علي بن ابي طالب كرم الله وجهه من علمني حرفا فقد صيرني عبدا فنتيجة هذه النسبة ان يجعل الناس عبد الله بسبب تعليمه وكذا قالوا حق الاستاذ اوكد على من حق الوالدين فانهما سببان لفيضان الصورة الانسانية والاستاذ سبب لفيضان الحقيقة الانسانية قال صاحب الانساب الثلثة المنتهي كلها الى التوسول السيد علي الهمداني قدس سره في رفع حجاب الكبر بسبب النسب الصوري انه لا فرق بين الخثرات الحاكرة من بول الانسان او بول ساير الحيوانات وفي هذا المعنى قال بعضهم از نسكم تا بكنار آمده از زه بول دو بار آمده وقد اوردوا في كتب الاخلاف كثيرا معقولا ومنقولا ومما اوردوا منقولا عنه عليه السلام لا تاتوني بانسابكم واتوني باعمالكم وقال رسول الله صلعم يوم فتح مكة

قائما على باب الكعبة بعد الحمد والثناء يا معشر قريش ان الله قد اذهب عنكم نخوة الجاهلية
وتعظمها بالاباء الناس من آدم وآدم من تراب فليكن خاتم الكلام كلام الخاتم والمراد
بالناسوت الشاهدة الانسانية قيل اول من تكلم به هو النصارى حيث قالوا في عيسى عم
تدرع اللاهوت بالناسوت ثم استعمله الشيخ النوري وتبعه من تلاه من الصوفية ثم اشتهر
وباللاهوت هو عالم التجرد وما حوله من اللاهوتية بمعنى سلب التعين وان كانت الصوفية
يستعملون اللاهوت في مرتبة خاصة من عالم التجرد قوله فيكون تعريفا بالعام لتجويز
المتقدمين التعريف بالعام لا الصحيح لانه غير معمول لانهم التزموا الطرد والعكس
في التعريفات ولا خفاء في حسنه واحتمال تخصيص التعريف ايضا باي وجه كان ينافي
استشكال الشارح بخروج زيد بن عمرو من التعريف واحتمال جعل وجه التكلف بهذا
ايضا يدل على انه لم يحمل اولا على هذا ولهذا اعترض وايضا يكون ح مما قال
الشارح لا كلاما آخر ههنا واحتمال الاستخدام مع انه يجامع ما ذكرناه في الاصل
لانه من محتملاته لا يناسب مقام التعريف لان المذكور المراد هو المحتاج الى التعريف
فتعريف معنى آخر لا يناسب فلو لوحظ كون الخاص المذكور فردا للعام الموصوف
فالاحسن ما ذكرنا في هذا المعنى وايضا ما ذكره يحتاج الى اعتبار الوصفين
تدبر قال بعض من يستند اليه ممن نظر الى ما امليناه الضمير راجع الى مدلول
لفظ النبي المذكور ضمنا فلا ينافي ذلك ما سيأتي ان المراد من النبي ههنا
الفرد الكامل انتهى وقد فهمت ان غرض هذا المستند مما ذكره ايراد علينا
او حل موافق لما ذكرنا فانه ان كان ايرادا فوجه الايراد انا ما قلت انه راجع
الى لفظ النبي حتى يقول انه راجع الى مدلول لفظ النبي لا الى لفظ النبي وان
التوصيف بكونه مذكورا لا يدل على ان المراد منه اللفظ لان المعاني توصف ايضا
بالمذكورية كالالفاظ خصوصا بالمذكورية ضمنا مثل من ذكرني فقط ذكرته
ولا اله الا الله المذكور بكل لسان وهذا شايع كثير حقيقة او مجاز مشهور
متعارف وظاهر ان المراد مما ذكرنا في الاصل من ان ليس الموصوف هو المراد
من لفظ النبي ههنا وهو الفرد الكامل والا فيكون تعريفا بالعام ان الموصوف
هو العام المذكور في الضمن والحكم بكونه تعريفا بالعام على تقدير كون الموصوف
هو المراد من اللفظ لا ما هو في الضمن لان الموصوف هو اللفظ وان مقابل
المراد هو اللفظ وان المراد من المراد هو المعنى مطلقا ثم كون العام في الضمن

يحتمل

يحتمل ان يراد به كونه في ضمن المعنى المراد وان يراد كونه في ضمن اللفظ ثم كونه في ضمن
المعنى المراد يحتمل ان يكون بلفظه وضمن لفظه ايضا وان لا يكون قوله وفيه بحث
وجهه ان القائلين بهذا التعريف هم جمهور المتكلمين ولم ينقل عنهم تعريف آخر مشهور
غير هذا وكان زيد قبل زمان نبينا عم قريبا ولم ينقل عنهم ايضا انهم يقولون
بنبي بين عيسى ونبينا صلوات الله عليهما قوله فاما ظاهر المعرف المانع اي الذي
هو بصدد التعريف ومنصب المنع مع انه اما ان يكون المراد منه بعثته الى الخلق
كما هو ظاهر قوله بعثه الله او عدم بعثته الى نفسه ايضا كما هو ظاهر قوله لم يبق على دين الخليل
ابراهيم احد غيري وعلى اي حال لا يستقيم التعريف لصدقه عليه على الاول وفيه
تامل ايضا وخروجه عن المحدود على الثاني هذا كله على تقدير ان يكون المراد من هذا
النقل ايرادا على التكلف واما اذا كان المقصود منه ايرادا على النقض وجوابا عنه
فح في الكلام احتمالان احدهما ان يكذب منقول الش رح فقط مع قبول صحة النقل
وثانيهما ان يكذب نقل الش رح فعلى الاول تتوجه ان كذب المنقول وبطلانه
في نفسه على تقدير التسليم لا ينفع في دفع النقض على من ذهب اليه اما لعدم سماعه
او لعدم صحة المكذب عنده او حمله على معنى لا يضر في مرامه كما فصل في الاصل وبالغرض
لو سمع وصح عنده وحمل على ما حمله ايضا ومع ذلك قال به خطأ او باي وجه كان
يرد عليه النقض ولا علينا بيان وجهه ولو صح بعض الموصوف من لم يذهب الى انه مبعوث
الى نفسه او اراد تعريف النبي المتفق عليه في نبوته فهو يمكن ان يكون فيما اشار
الش بقوله اللهم الا ان يتكلف وكذا على الثاني لا يدل على بطلان النقل وعدم صحته
لجواز ان يذهب اليه بعض لعدم وصول ما نقلته اليه او لعدم صحته عنده او حمله
على غير ما حملته عليه والنقل عن شخص او شخصين بل اشخاص لا يحسم مادة الخلاف
واحتمال الاختلاف بل لا علينا بيان وجهه ثم قال بعض من يستند اليه من الناظرين
بعد قول الش وعلى هذا لا يشمل الح وكذا لا يشمل لظاهره خزامه لمتابعة شرع غيره
ممن قبله ولتبليغ ما اوحي الى ذلك الغير كيوشع عليه السلم فانه كان نبيا مأمورا بمتابعة
شريعة موسى عليه السلم وتبليغ ما في التورية الى الخلق انتهى ووجه قوله لظاهره انه
وان لم يشمل باعتبار تبليغ ما في التورية لكنه يشمل باعتبار تبليغ بلغ ما في التورية
فان بلغ ما في التورية مما اوحي عليه ومأمور بتبليغ هذا ايضا وايضا بلغ ما في التورية
وحي اليه بما في التورية وما في التورية مما اوحي عليه غايته انه بالاجمال ولا يبعد كل البعد

ايضا ان يقال الامر بالمتابعة لا ينافي الوحي المفصلي ايضا فيكون من قسم تكرار الوحي
وهذا كثير خصوصا عند الفرق بالاجمال والتفصيل كالايمان الاجمالي والتفصيلي
قوله اذا كان بمعنى اخبر في هذا ايضا احتمال كونه مثل الثالث قائم وذلك اذا اعتبر
كونه خبيرا في النقل لكن الظ في النبي هو وصف كونه مخبرا لانه للتبليغ وهذا هو صفة
المشهور كما يفهم من تعريفه به قوله والا محمل اي ان لم يكن بمعنى اخبر بل كان بمعنى
خبر فيكون النبي بمعنى الخبير فيكون نقله الى المخبر الخاص نقلا الى المباين الا اذا اعتبر
كونه اي كون المنقول اليه قوله فلا يفهم متفرع على كل مخبر خبير فيكون من قبيل نقل العام
الى الخاص ويحتمل ان يكون متفرعا على والا فمثل الثالث فانه يفهم منه صحة
اعتبار العلاقة التي بين الخبير والمخبر من ايهما اعتبر النقل الى الآخر صح وهذا
تعريض للفاضل البرجندي حيث جعل عدم كون نبأ بمعنى اخبر مانعا عن هذا النقل
ثم ان كون الانسان المبعوث فردا للطريق بحيث يكون النقل منه الى الانسان
المبعوث نقلا من العام الى الخاص كما في السابقين كما يفهم من كلام بعض من يشتغل
حيث قال فانه ذو طريق يوصل به الى الحق فلعله لا يساعده العرف واللغة فان
الاتصال المعتبر في الطريق هو السببية القريبة للوصول والانسان المبعوث
سبب بعيد اذ هو سبب قريب لاراءة الطريق وايضا الطريق ما ينتقل
ويسلك فيه ولو عمم فانما يعمم بحيث يشمل الانتقال الحسي كما في المسافة الجسمانية
والسلوك فيها وغيره مثل الافعال والاقوال والصفات الباطنية
الفاضلة مثل التوبة والتوكل والرضا وهو الصراط المستقيم والدين القويم
ولعل الشارح اشار الى المباينة ههنا بقوله او هو منقول من النبي بمعنى الطريق كان
النقل ههنا فقط بخلاف السابق لكونه فردا للمنقول منه وان كان منقولا اليه
كالدابة قال بنا بيع اللغة طرق اربعة اصول الاتيان مكانا والضرب والاسترخاء
في الشيء وخصف شيء على شيء الطريق السبيل يذكر ويؤنث انتهى فالظاهر ان
الطريق مأخوذ من الاصل الاول لكنه قال هناك سمي بالطريق لانه شيء
يعلو الارض فكأنها قد طورقت به وخصفت به ومنه السموات السبع والارض
السبع لانها طرائق بعضها فوق بعض انتهى يفهم من هذا انه مأخوذ من الاصل
الرابع ثم قال وقيل سمي لان الاقدام تبنيه بالطرق فيه انتهى ويفهم من هذا
انه مأخوذ من الضرب او الاسترخاء ولا يخفى انه يمكن اخذه من الثاني ايضا لانه مضروب

بالاقدام فعلى اي حال يفهم ان معناه هو المكان اصالة او بوساطة النقل وعلى تقدير
الاصل يصح النقل منه ليس الا والحق ان يقال بيان وجه التسمية ليس لصحة النقل
بل لبيان الصدق على الطريق قوله انتهى في بعض نسخ الشرح اي امة الاجابة وهم
الذين آمنوا به عم وهو الظ فان اكثر ما ورد في الحديث على هذا الاسلوب
اريد به اهل القبلة قال بعض شراح الحديث ولو حمل على امة الدعوة لكان له وجه
وانت تعلم بعده جدا فان فرق الكفرة اكثر من هذا العدد انتهى النسخة اقول
فيه ان فرق الكفرة غير معتبرة متعددة كما قالوا بان الكفر ملة واحدة وايضا
يمكن ان يعتبر اهل الاسلام فرقة واحدة وباقي الفرق من الكفر على كثرتها
ولكن لا نم كونها اكثر من هذا العدد ولكن لضعفه هذا الاحتمال الخبر عن الافتراق
بالاستقبال لان هذا كان واقعا في زمانه عم ويؤيد هذا من وجه ويرده
من وجه ما في الملل والنحل من ان اهل الاهواء ليست تنضبط مقالاتهم في عدد
معلوم واهل الديانات قد انحصرت مذاهبهم بحكم الخبر الواحد فيها فافترقت المجوس
على سبعين فرقة واليهود على احدى وسبعين فرقة والنصارى على اثنين
وسبعين فرقة والمسلمون على ثلث وسبعين فرقة والناجية ابدا من الفرق
واحدة اذ الحق من القضيتين المتقابلتين في واحدة ولا يجوز ان يكون قضيتان
متقابلتان على شرائط التقابل الا وان تقتسما الصدق والكذب فيكون الحق
في احديهما دون الاخرى ومن المحال الحكم على المتخاصمين المتضادين في اصول
المعقولات بانهما محقان صادقان فاذا كان الحق في كل مسئلة عقلية واحدا فالحق
في جميع المسائل يجب ان يكون مع فرقة واحدة انتهى اما التأييد فلان الظ
ان الفرقة الزائدة على الفرق السابقة هم اهل الدين الجديد فالزائدة على فرق
المجوس هم الذين آمنوا بموسى عم والزائدة على فرقة ملة موسى هم الذين
آمنوا بعيسى عم وهكذا فالناجية في كل عصر فرقة واحدة واما الرد فلان اهل
الاهواء داخل في امة الدعوة وقد حكم بان اهل الاهواء لا تنضبط مقالاتهم في
عدد فيشكل الامر في حصر فرق المجوس واليهود والنصارى ايضا ان اريد فيهم امة
الدعوة وكان دعوتهم عامة ثم لا تغفل عن تعليل ان الناجية ابدا من الفرق
واحدة كما قال اذ الحق من القضيتين المتقابلتين في واحدة اذ هذا انما يصح
على قاعدة الحسن والقبح العقليين بل لا يصح على هذا ايضا اذ الملة الثانية

ح يجب ان يوافق احدى الاوليين لانهما طرفان متقابلان لا خارج عنهما على
ما ذكر بل لا يزيد الاختلاف في كل ملة على اثنين الا ان يقال اختلاف التفرق
والتعدد فيما ليس باعتبار تخالفها في كل مسئلة اذ في مسئلة مثلا حتى يلزم ان يتحقق
احتمال خارج عن النقيضين فيها بل التخالف في عدد المسائل مثلا اذا كانت
المسائل الاعتقادية عشرين مسائل كل مسئلة منها منحصرة في الطرفين حق وباطل
فالناجية هي التي وجدت الحق في جميعها والهالكة هي التي اخطات في جميعها
والباقية يتباغضون ففي بعضها توافقون الناجية وفي بعضها تخالفون
ثم تختلفون فيما بينهم في القلة والكثرة او في خصوص هذه دون تلك
مع المساواة في عدد الخطا ولا يخفى ان الاصح في التعليل ان يقول
والناجية هي صاحب الدين الجديد في كل زمان لان ما سواه منسوخ
في زمان كل دين جديد فتعليله ايضا يقوى الرد بعمومات الترد وثالث
استقبال الخبر ودخول اهل الاهواء في امة الدعوة والتعليل بالوجه
المذكور فيه وذلك انه تقول المراد من الامة هو امة الاجابة في الجمعة لا كما كان
فدخل فيها اهل الديانات مطلق فيكون فرق الدين السابق محفوظة
كما كان ويزيد بواحد هو فرقة اهل الدين الجديد ولو اريد من امة الدعوة
امة الدعوة في الجملة لا كلها بان يكون مصداقها من امة الاجابة في الجملة
ايضا يصح ثم كون فرق المجوس سبعين يحتمل انه يكون جاريا في المجوس
في الامة الاجابتي في ذلك الدين وانه يكون في الاديان السابقة
على المجوس اختلاف فرق مثل هذا غايته انه لم يذكر ولم ينقل في الحديث
قوله اما بالتصرف في معنى السين اي في معنى السين فقط بدون التصرف
في معنى المضارع اصلا فالثاني هو التصرف فيه مع التصرف في المضارع لانه
تصرف في معنى المضارع فقط والا فلا يكون السين مجازا فلا يكون مقابلا لمعناه
الحقيقي غايته ان مجازية السين يكون بمجرد ملاحظة العلاقة بين معنى المضارع
والمستقبل القريب بدون ملاحظة العلاقة بين المعنى الحقيقي والمجازي
للسين فيكون السين تابعا محضا لا بالتبعية التي يعتبر في الاستعارة التبعية
ويقال باعتبار ما تبعه بل كما في مقارنته لم يتغير ض ولا يكون كلمة
ايضا والاحتمال المحتمل بلاحظ اخرى صحيح ايضا فتامل **قال الله** كما في قوله تعالى

ولسوف

ولسوف يعطيك الخ والمجاز في هذه الآية في اللام والعلاقة فيها ح مثل العلاقة
المذكورة في الممثل له بعينها فيكون التشبيه في جميع الاعتبارات وكون المجاز
في اللام مما هو مصرح به في البيضاوي واحتمال المجاز في سوف متصور ولا يكون
العلاقة ههنا كالعلاقة المذكورة هناك فيكون التشبيه في اصل كون سوف مجازا
فلا يكون علاقة ما هي مذكورة ولا مثلها فان جعل البعيد قريبا لتحقق الوقوع
معقول وجعل القريب بل الحال بعيدا لتحقق الوقوع غير معقول وفي معالم التنزيل
قال حرب بن شريح سمعت ابا جعفر محمد بن علي يقول انكم معشر اهل العراق تقولون
ارجى في القرآن يا عبادي الذين اسرفوا على انفسهم لا تقنطوا من رحمة الله وانا
اهل البيت نقول ارجى آية في كتاب الله ولسوف يعطيك ربك فترضى
انتهى ولنعلم ان الله يغفر الذنوب جميعا داخل في الآية الاولى فالارجائية
في الثانية لعلها باعتبار انها يدل على رفع الدرجات بعد المغفرة والاولى يدل
على المغفرة فقط **قوله** لملاحظة معناه لا لفهم معناه يعني احتياج الحرف
في الاستعمال الى لفظ آخر ليس للنقصان في نفس اللفظ ولا للنقصان
في وضعه فان لفظ الى ووضعها الى معناها مثلا مثل لفظ زيد ووضعه الى
معناه بلا تفاوت انما التفاوت في معناهما فان معنى الى لا يتصور بنفسه
مثل المعقولات الثانية للعقل لا عارضا لمعقول آخر فنقصان المعنى يحوج
الى معنى آخر والمعنى كثير ولا يتعين فيجب ان يذكر لفظ ليدل على معناه الخاص
الذي يتصور معنى الحرف المذكور المطلوب معه بخلاف المجاز فان
النقصان فيه في الوضع فيحتاج الى امر آخر وهو القرينة ليفهم المعنى من اللفظ
لا ليلاحظ كاستعمال الاسد في الرجل الشجاع فان الرجل الشجاع يتصور
بدون انضمام معنى آخر اليه لكنه لا يفهم من لفظ الاسد نعم اذا كان المعنى
المجازي معنى حرفيا لربما يحتاج الى معنى آخر ايضا ليلاحظ معه ذلك المعنى
والى لفظ آخر ليتصور ذلك المعنى ويحتمل ان يكون القرينة كافية في هذا
ايضا **قوله** وحاصل ما نقل الخ والحاصل ان فيما نقل تسليم انه لم يصل الى الآن
الى العدد المذكور لكنه يقول يجوز ان يصل بعده وحاصل جواب الشارح
عدم تسليم انه لم يصل الى الآن الخ غايته عدم العلم وعدم العلم بالوصول
لا يستلزم العلم بعدم الوصول والاحتمال لا يكفي لهم ولنا يكفي **قوله**

فلعل المراد جميع الاوقات بعد حدوث المذاهب كما كانت المناقشة تحتمله بوجهين
الاول انها لم تكن في زمان الرسول عم والصحابة فكيف تكون بهذا العدد
في جميع الاوقات وثانيهما انها حدثت في زمان التابعين والتبع ولا شك
انها في اول المرتبة لم تكن بهذا العدد اجاب بوجه تكون جوابا عنها على اي
حال اما عن الاول فبان المراد جميع الاوقات بعد الحدوث وعن الثاني
فبقوله فيجوز ان تكون الخ حاصله عدم تسليم انها في اول مرتبة حدوث
المذاهب لم تبلغ بهذا العدد **قوله** بعد الاختلاف بالمعتقد الخ والاحتياج
الى ما ذكر على تقدير ان لا يوجد الفروع بعد الاصول في قوله لجواز ان يكون
الاصول الخ فيكون قوله التي بينها مخالفة معتدة قيدا للاصول واما
اذا كانت النسخة هكذا لجواز كون الاصول والفروع التي بينها مخالفة
معتدة بها كما نقل في بعض النسخ فلا يحتاج الى ذلك لانه لا يصرف
اليها **قوله** اولها ستفترق الخ لفظ الحديث في الروايات الثلث في قوله
ستفترق امتي نيفا وسبعين فرقة متفق ثم يتفرق وفي الملل والنحل
واخبر النبي صلعم ستفترق امتي على ثلث وسبعين فرقة الناجية واحدة
والباقي هلكى قيل ومن الناجية قال اهل السنة والجماعة قيل وما السنة والجماعة
قال ما انا عليه واصحابي انتهى قال بعض من يستند اليه بعد قول الشارح
بعيد جدا وذلك لعموم المواعيد الواردة في دخول العصاة فيها واما ما قيل
من ان بعده انما هو على تقدير ان لا يكون المراد من الفرقة الخ مما لا مجال له
ههنا على ما دل عليه سياق الحديث وان المسلمين كانوا في زمان حيوته عم
وعند وفاته على العقيدة الواحدة التي كان عليه السلام على تلك العقيدة مع انه
عم كان يخبر بان بعضهم يدخل النار وانه جهنمي بسبب ما صدر عنهم من المعاصي
على ما هو المشهور في اكثر كتب الاحاديث انتهى لا يخفى ان وحدة العقيدة في
زمانه صلعم وعند وفاته عم وخبره عن بعضهم بانه يدخل النار وانه جهنمي
بسبب ما صدر عنهم من المعاصي لا ينافي ما ذكرنا في الاصل من ان الناجية
جماعة مخصوصة تدخل الجنة بلا حساب ولا سؤال ولم تعينهم بوحدة العقيدة
ولا باهل زمان خاص بل الظاهر ان لا يكون اصحابه صلعم واهل زمانه داخلين
في الفرق كما اشير الى التراخي عن زمان حيوته ثم الخبر عن البعض بدخول النار

مع وحدة العقيدة لو فرض فانما يفرع على توجيه الشارح حيث قال معناه كلها في
النار بحسب العقيدة الا الفرقة الناجية فانها لا يدخل بحسب العقيدة بل
انه لا يفرعه ايضا لانه يجوز ان يدخل من اخبر بدخوله منهم بسبب عصيانه
ثم عموم المواعيد الواردة في حق العصاة لا يدل على انه لا يوجد جماعة مخصوصة
غير عاصين وانما يفرض لو فرض مغفورية العاصين وسيجيء الكلام في تصحيحها من ان
خلف الوعيد كرم وفضله ثم قال ومما ينبغي ان ينبه عليه ههنا هو ان ضمير كلها
راجع الى ثلث وسبعين وان الحكم في قوله كلها في النار على كل واحدة من
آحاد هذا العدد التي هي الفرق والطوائف فان تألف هذا العدد منها
دون غيرها فيكون قوله الا واحدة استثناء طائفة واحدة واخراجا لها عن
هذا الحكم ولا شك ان خروج جماعة بعضهم عدم دخول العاصي مطلقا فيها وهو
تناف لكون عصيان العاصين فيها سبب الدخول فيها فلهذا التزم في
دفع المنافاة القول بان معصية الفرقة الناجية مغفورة جدا فما ههنا عليه
ظهر انه لا وجه لما قيل انه يجوز ان يكون الحكم في قوله عم كلها في النار على كل
واحد من كل فرقة فيكون قوله الا واحدة رفعا للايجاب الكلي فلا يلزم
القول بان معصية الفرقة الناجية مغفورة مطلقا انتهى لا يخفى ان حاصل
كلامه ان الفرقة عبارة عن المجموع كمجموع الاشاعرة مطلقا واشخاصها
هي اجزاء ذلك المجموع فالمستثنى منه هو المجموعات الثلث والسبعين والمستثنى
هو مجموع واحد فلنا هذا حق ومسلم لكن الحكم هو الدخول في النار فالحكم بالدخول
والوجود في ظرف كالبيت لمجموع يستلزم دخول جميع اجزاء ذلك المجموع
ووجوده فيه لان انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل ان ذهنا فذهنا وان خارجا
فخارجا ان ظرفا فظرفا ان مكانا فمكانا وان زمانا فزمانا فاستثناء مجموع
عن الدخول في ظرف المستلزم لدخول جميع اجزائه فيه لا يستلزم خروج جميع
اجزائه فان عدم دخول الكل وخروجه عن الحكم الذي هو الدخول في النار اعم
من ان يكون بجميع اجزائه او ببعضها نعم لو حكم في المستثنى بانه خارج عن النار
لكان كما ذكر لان خارج النار يكون ظرفا حكم بوجود المجموع فيه ولكن
لم يحكم به بل بانه ليس في النار وهو اعم من الخروج وبعد التسليم ليس بعد
من التعذرات فتأمل واحكم فانه ليس مبنى الكلام على التزام ان حكم الكل

يسري الى الجزء البتة غايته ان الحكم ههنا ليس بالخروج بل بعدم الدخول في النار
وهو اعم من الخروج حتى يرد ان عدم الدخول ايضا لا يصدق على الجزء جميعا
بل بناؤه على ان الحكم على شيء بكونه في ظرف يستلزم وجود اجزائه في ذلك
الظرف كما ان الحكم بوجود شيء مطلقا يستلزم وجود جميع اجزائه كذلك
فالخروج عن الحكم السابق امر والخروج عن الظرف امر آخر فالاول لا يستلزم
اشتراك الجزء والكل والثاني ايضا ان كان الخروج بمعنى عدم الدخول فيه
لا يستلزم وان كان على ظاهره بان كان خارج ذلك الظرف ظرفا له يستلزم
ولكن ليس المراد ههنا هذا ومع قطع النظر عن استلزام حكم المجموع ايجابا
او سلبا الحكم على اجزائه بذلك الحكم كليا او جزئيا كما في بعض المواد المذكور
الاحتمال كاف في التوجه **قوله** واما الهالكة المخلدة في النار من هذه الفرقة
الخ يظهر منه كما وجد في بعض نسخ الشرح ايضا ان المراد من الامة هو امة الاجابة
ومنهم المخلدة في النار فقول الشارح لو اريد الخلود فيها فهو خلاف الاجماع الخ
ساقط ظاهرا الا ان يقال مراد الشارح انه يلزم خلود ما سوى فرقة واحدة كله
وهو خلاف الاجماع لكون بعضهم من اهل الايمان واللازم من كلام الامام
خلود فرقة واحدة فتدبر في قول الامام واما الهالكة المخلدة في النار من
هذه الفرقة فهي فرقة واحدة لعل العبارة الواقعة منه من هذه الفرق فرقة
واحدة فوقع في الفرق تصرف النساخ بالحاق التاء في آخره وتغيير بعض
الحركات **قوله** فلا يلزم القول بان معصية الفرقة الخ والحاصل ان اللازم هو
هذا وهو غير بعيد والبعيد هو ما ذكرتم وهو غير لازم **قال الشارح** ولا يبعد ان يكون
المراد استقلال مكثهم قال بعض من يستند اليه اي لا يبعد ان يقال
في دفع ما اورد ان المراد بعدم دخول الفرقة الناجية في النار مكثهم فيها قليلا
بالنسبة الى مكث ساير الفرق فان دخولهم فيها لا يكون الا من حيث المعاصي
بخلاف ساير الفرق فانه يكون من حيث عقايدهم الباطلة قطعا وان كان بعضهم
يدخلها بسبب معاصيهم ايضا ولا شك ان الدخول بسبب العقيدة الباطلة
لوجب طول المكث دون الدخول بسبب المعصية على ما اشار اليه المحقق
الدواني ما بردن را شتكريم وحال را ما وردن ما بنكريم وحال را وبما ذكرنا
ظهر ان نحن جوز دخول الفرقة الناجية في النار من حيث الاعتقاد وقال

ان قلة مكثهم فيها يجب ان يكون لامر مشترك بين آحادها والا فقد بعد عن الحق
كيف وعقايد الفرقة الناجية هي ما عليه النبي عليه السلام واصحابه رضي الله عنهم
انتهى لا يخفى عليك انه يرجع الى الجواب الاول فان قيل في هذه المرتبة يعتبر
امران معاني الجواب احدهما ان يراد من الدخول طول المكث وثانيهما انه
بحسب العقيدة فلنا فما الحاجة الى الجمع مع كفاية كل منهما جوابا وجعل الكلام
قليل الجدوى وابداء احتمالات في المستثنى بالاستثناء وان اريد انه يطول
مكثهم بسبب العقيدة فمعنى الاستثناء عدم طوله بسببها اعم من ان لا يطول
بسبب آخر ايضا او يطول لا بسببها فيكون مثل قول الشارح يدخل بحسب
العقيدة فلا فرق الا العدول عن الدخول الظاهر الى الطول ثم كون عقايد
الفرقة الناجية واحدة هي ما عليه النبي واصحابه لا ينافي التفاوت ولكن يطمئن
قلبي من كبار الانبياء شاهد عدل على التفاوت باي وجه كان وكيف تقول
احد بان اعتقاد احاد الفرقة الناجية مثل اعتقاد خواصهم وان اعتقاد الرعي
والعلاف والحجام على وجود الواجب وتوحيده وساير صفاته مثل اعتقاد
الانبياء بل خواصهم في المرتبة **قوله** بحد الحق يعني الاحتمال الثاني فانه على
الاحتمال الاول ارتكاب بما لا حاجة اليه ويحتمل ان يراد من الحق عدم ارادة طول
المكث من الكون في النار وقلة المكث في الاستثناء لان اصح احتمالي هذه
الارادة هو الاحتمال الاول لانه على الاحتمال الثاني يلزم البعد المذكور ايضا
لان قلة مكث جميع افراد فرقة واحدة بعيدة كمغفورية وان لم يكن بعده
في تلك المرتبة وكان مدار الجواب في السابق على هذا الاحتمال فبعد البناء
على هذا لا حاجة الى العدول عن الظاهر حاصله ان هذا الجواب غير صحيح لانه بعد
الحمل على طول المكث وقلته اما ان يراد الايجاب الجزئي او الكلي والسلب
الكلي على اي حال فيلزم البعد كما ذكر في الاصل واما ان يراد الايجاب
الكلي ورفعه فيصح عند ارادة مجرد الدخول ايضا كما ذكرنا فيكون حملا ضائعا
ولعل المراد هو هذا فان الوجه الاول مشترك بين الاحتمالين وليرتبط
قوله وايضا لا يحصل الترغيب الخ بسابقه بلا تكلف لانه اراد صحة ان يكون
المعطوف عليه ايضا ايرادا فتأمل واما احتمال الايجاب الجزئي في طرفي
الاستثناء فيجعل الكلام قليل الجدوى وان صح ارادة الخلود ايضا

كما جوزه الامام قوله وايضا لا يحصل الترغيب اما على الاول فلانه يجوز ان يكون حج مغفورية بعض من الفرقة الناجية وقلة مكثه بعمله الخاص به ولا بعد في اختصاص احد بعمل لا يشاركه فيه غيره وكذا على الثاني فانه يجوز ان يكون طول مكث بعض من كل من الفرق الاخرى بعمل واحدا كان ذلك العمل او متغايرا في كل واحد منهم قال الشارح وهو من راى النبي عم الخ ظاهره انه تعريف لصاحب الذي هو واحد الاصحاب او للاصحاب والظاهر ان الكلام في لفظ الصحابي والتعريف له في مختصر ابن الحاجب مسئلة الصحابي وقال المص في شرحه قد اختلف في الصحابي ثم قال بعد تقرير الدليل للعموم في الصحبة مستدلا عليه بتقييدها بالقليل والكثير من غير تكرار ولا بعض وبالحنث بانه لو حلف لا يصحب فلانا فصحبه لحظة حنث بالاتفاق ولا يخفى ان ذلك انما ياتي في الصاحب لغة واما الصحابي بياء النسبة المخصوص باصحاب النبي فلا وايضا قال في جواب استدلال الخصم باصحاب الجنة واصحاب الحديث حيث فهم منهما الملازمة فهم الملازمة منهما بعرف مجدد لا انه في الوضع كذلك ولم يثبت مثله في الصحابي انتهى فلا يخفى عليك ان التعريف الذي ذكره الشارح لا يصح على شيء من المذكورين ههنا وهو الصاحب والاصحاب فان الاول اعم والثاني اخص عند المص كما ترى وايضا لا يكون الاصحاب المذكور ههنا واحده صاحب ولا ينتهي اليه ايضا وفي الودود والنقود الحق انه ان اريد بالصحابي المعنى اللغوي فالحق المذهب الاول او العرفي فالحق الثاني وقال القطبي الاشبه من المذاهب الثاني لكن المص اختار الاول وقال الخنجي الخلاف لفظي لانهم ان ارادوا اللغوية فالمذهب هو الاول بالذي ذكره وان ارادوا العرفية فالحق الثاني فان العرف يخص الصاحب بمن يطيل الصحبة بالدليل الذي قبل عليه وما اجاب به المص يوجب جواز الاطلاق لغة وان ارادوا الصحبة اصطلاحا فلكل ما اصطلح عليه فله ان يخصه بمن يجمع الصحبة والرواية انتهى واعلم ان القطبي والخنجي اسمين لشارحي مختصر ابن الحاجب قبل الشرح العضدي من الشروح السبعة بل العشرة المشهورة فلا يعقل ان الخنجي لم يفرق بين الصاحب والصحابي وادعى الفرق في الصاحب ايضا والمص خالفه حيث ادعى الاختصاص في الصحابي فقط والودود والنقود اسم كتاب من حواشي شرح

العضد

8

العضدي للتلميذ بل مجموعة من تلك الشروح معنونا باسم صاحبها فيها قوله كما قيل اي قيل ان العدالة هو التوسط الثلث بين طرفي كل من القوى الشهوية والغضبية والعاقلة في الكتب المشهورة مثل شرح الملخص والمواقف وحكمة العين والمصنف واما في كتب الاخلاق كالاخلاق الناصرية والجلالية فمصرح بان العدالة صفة متغايرة لمجموع الثلثة وكذا في كتب الصوفية وفي گلشن راز اصول خلق نيك آمد عدالت پس آنگه حكمت وعفت شجاعت حكيم راست گفتار است وكردار كسي كو متصف گردد بدين چار وقالوا الكل واحد من الحكمة والعفة والشجاعة طرفا افراط وتفريط ميانه چون صراط مستقيم است بهر دو جانبش قعر جحيم است وللعدالة طرف واحد وهو الظلم وفي الحفيد لها ايضا طرفان افراط وهو ظلم لغيره وتفريط وهو ظلم لنفسه ويعبر عن هذا بالانظلام والضيقة ايضا كما يقال وضيع في مقابل شريف وهذا ايضا مذموم كما قالوا لا تكن حلوا حتى تبلغ ولا تكن مرا حتى تلفظ وظ كلام الشارح في شرح للهياكل انها مجموع الثلثة بخلاف ما ذكره في الاخلاق حيث قال في ذلك الشرح بعد بيان المتوسطات فانحصر اصول الفضايل في العلم والعفة والشجاعة وبتركيبها تحصل العدالة الا ان يقال مراده انه تحصل بعد التركيب كيفية اخرى بسيطة هي العدالة كما قال في الاخلاق بعد نقل الخلاف في بساطة العدالة وتركيبها وان مختار الحكماء هي البساطة وتحصيل الكلام في هذا المقام انه كلما حصلت الملكات الثلث حصل للعقل العملي قوة استعلاء على القوة البدنية بحيث يصير جميع القوى منقادا له ولا يتاثر هذا منها فلو سميت هذه القوة عدالة كما سماها الامام حجة الاسلام في احياء العلوم بهذا الاسم يكون العدالة امرا بسيطا مستلزما للملكات الثلث ويكون رئيسا مطلقا ولو بالنسبة الى العقل النظري وان كان العقل النظري رئيسا مطلقا ومن ثم وزيف القول بانها مجموع الثلثة بعد ما من اقسام الفضايل وتعيين انواعها والرذايل المخصوصة في مقابلها ونقل ايضا ان الشيخ جعل العدالة راجعة الى مجموع القوى الثلثة ولم يتعرض لانواعها ومقابلاتها بل اقتصر بذكر انواع القوى ومقابلاتها لانها هي انواعها ومقابلاتها بعينها هذا مجمل ما فصله هناك واطلب التفصيل هناك قوله ولا بغير تنبيه اعلم ان بناء سلب الغيرية

على مجرد الاصطلاح فى لفظ غيره وهو نزاع لفظى لا معنوى فايراده نظرا الى
اللفظ قوله ولا ارتكاب البعداى ليس المدار على كثرة الخلاف ولا على
البعد لا انفرادا ولا اجتماعا فعلى الانفراد يكون اوايل كلام الشارح
جوابا على احتمال واواخره على احتمال آخر وعلى الاجتماع يكون الاوايل
والاواخر معا جوابا واحدا فقد احسن الشارح حيث قرر الكلام بوجه
يكون جوابا على اى حال واحتمال فى كلام الخصم ثم لا يخفى ان ترك المسائل
الخلافية التى ليس فيها بعد على ما ذهب اليه الاشاعرة بل فيها بعد على ما ذهب
اليه الاحوط مثل مسئلة وجوب اللطف والاصلح على الله تعالى والقول بالحسن
والقبح العقليين بعد الاطلاع على انه يفيد مقصوده يكون اخفاء للحق وليس
هذا وظيفة طالبى الحق نعم يصح اذا كان المراد من المخالفة البينة فى كلام الخصم
كما هو مقتضى طلب الحق حتى يكون تركه اخفاء للحق وفى ايراده لا نفع له
فيما هو بصدده فيكون ايراده عبثا واما اذا كان المراد من المخالفة البينة
البعد فقط فيلزم اما الغفلة او العناد فيفسد الحال اذا كان المراد الكثرة فقط
فتامل فيه فانه انما يلزم احد الامرين اذا ثبت خلافهم بالنسبة الى ساير الفرق
ايضا وخلاف الاشعرى فقط لا يكفى والشارح اشار الى هذا قوله لجواز
رؤية كل موجود بكل عضو من الاعضاء فرؤية كل موجود تتحقق فى حال الرؤية
وهذا هو الحق فيما نحن فيه واما رؤية كل عضو كالبصر فهو ليس مما نحن فيه وكذا كون
القوة البصرية سمعه او ذايقه ليس مما نحن بصدد اثباته وكذا اسمع البصر
وذوقه وشمه قوله اذ غاية ما لزم الخ رد للدليل الذى ذكره الشارح
فى مقام اثبات مطلبهم وههنا اشار اليه حيث قال بمعنى ان كونه مسبوقا الخ
فان استلزام سبق الفاعل سبق عدم المعنى ليس منه فى استدلالهم اثر بل
بناء استدلالهم على ان المعنى له فى نفسه عدم وما هو لذات الشئ فهو
مقدم على ما هو نقلته كما سيجئ نقلا فى الاصل والرد ايضا من الشارح
كما ذكره ولا يخفى ان الواجب كان ذكر خلل دليلهم لانه ادعى ههنا
ان دليلهم لا يتم وقد بيناه فالواجب ذكر دليلهم وبيان خلله وتصحيح
انه بينه والبيان واقع منه وذكر خلل دليلهم ثم يذكروه بل ذكره نفى
لا يكفى فى اداء ما هو الواجب الا ان يقال المسمى القدح فى مدعاهم

وهو

وهو لا يتم بالقدح فى بعض الادلة بل يجب القدح فى جميع الادلة المعلومة
لذلك المطلب سواء كان لهم او لغيرهم مذكورا عندهم او غير مذكور فادعاء ان
مدعاهم لا يكفى فيه بيان خلل دليلهم فقط بل بيان خلل كل دليل ظهر عنده
منهم او من عنده فههنا اكتفى بذكر خلل البعض عن البعض ولعله للاهتمام
بشانه فاشير بل صرح بقوله اذ غاية ما لزم ان الادلة الاخرى لا يتم وهو
ظ وهذا الدليل ايضا لا يتم مع انه اقواها اذ غاية ما لزم من عدم سبق العدم هذا
والاستحالة فيه والدليل الذى نقله ورده هناك هو الذى نقلناه ههنا بعد
هذا فى الاصل واشار الشارح ايضا الى تعبير الحدوث بالمسبوقية بالعدم لا يكفى فى
امتياز مذهب المتكلمين عن مذهب الحكماء فى قولهم ان الحدوث الزمانى والذاتى
بطل ان الحدوث الذاتى هو الاحتياج الى الغير لا المسبوقية بالعدم كما فى شرح العقايد
النسفية للتفتازانى وكلام المص محتمل لان اورد القيد المذكور بعد تفسير الحدوث
بالمسبوقية بالعدم بان تخصص سبق العدم بالسبق الزمانى كما فعله الشارح ههنا
وان اورده بدل التفسير ويكون المراد بعد القيد وحاصله هو المسبوقية بالعدم
كما فعله التفتازانى باعتبار انحصار لعدم العدم بالزمانى قوله وهذا التخصيص الخ
اى القول بارتفاع النقيضين فى المرتبة من خواصه كذا اشتهر ولعل مرادهم اختصاص
هذا القول بهذا العنوان والا فهذا مثل ما يقولون الماهية من حيث هى هى
لا واحدة ولا لا واحدة والانسانية من حيث انسانيته لا فرسية ولا لا فرسية
يعنى ان الفرسية واللافرسية مسلوبة للانسانية المحمولية وان لزم مغايرته
للانسانية الموضوعة فى ذلك الحكم ايضا الا انها ليس كلها كما اذا قلنا
الانسان من حيث انه كاتب لا شاعر ولا لا شاعر بل اذا قلنا الانسان من حيث
انه كاتب لا انسان ولا لا انسان وما نحن فيه مثل انا نقول الفاعل من حيث
انه علة مؤثرة ليس وجود المعنى ولا عدمه موجود المعنى وعدمه مغاير للعلة المؤثرة
فليس وجود المعنى ولا عدمه فى مرتبة العلة والعلية وكتب الصوفية مملوة من امثالها
قوله والا لزم تركب الخ لان التقدم الذاتى المعدود من اقسام التقدم
المجمس هو تقدم العلة التامة وفى اصطلاح هو تقدم العلة مطلقا والظاهر ان
الاحصر هو المعنى الثانى وهذا وان احتمل العلة التامة ايضا لكن الزام التركيب
للاكتفاء بافل الاستحالة لان اللازم على اى حال هو التركيب بل هو التركيب

او ما هو اشد استحالة منه ولذا الكلام اذا لم يبن الكلام على الظهور وسبق المراد
بالرجوع الى كتاب الاشارات قوله قوله لو كان حادثا يعني ان علة الحادث
لحادث يحتاج اليه آن حدوثه معلوله وهذا القدر يكفي في الاستحالة سواء بقيت حال
بقائه ايضا فيلزم اجتماع الوجود والعدم في اوقات بقاء وجوده ايضا او لا
وسواء احتاج في حال البقاء ايضا او لا والتشبث بحال الحدوث لعدم الشك
لاحد في احتياج الحادث في آن الحدوث الى علة بخلاف الباقي فانه قد تبين بهم
من عباده بعضهم انه في حال البقاء لا يحتاج الى علة بل علة حدوثه تكفي وان لم يبق
حال البقاء بل هو مذهب الجمهور لكن لا من الحكماء وفي الاشارات وشرحها الجمهور
يظنون ان احتياج الشيء الى فاعله انما هو لحصول وجوده بعد عدمه فان حدث
فقد استغنى عنه حتى ان فقد الفاعل بقي المفعول موجودا وانما حمل اهل التميز منهم
على ذلك شيئان احدهما مشاهدة البناء بعد البناء والثاني استحالة تحصيل الحاصل
قال الشيخ حتى ان كثيرا منهم لا يتحاشى ان يقول لو جاز على الباري العدم لما ضر
عدمه في وجود العالم لانه انما احتاج اليه في آن وجوده فاذا وجد فقد
زالت الحاجة قوله بل يلزم ترق في الاستحالة بطريق النقص قوله بل علتان تامتان
بل علل تامة لان مجموع العلل الخمس يصدق عليه انه جملة ما يتوقف عليه المعنى
سواء قيل بان العلة التامة مما يتوقف عليه المعنى كالعلل الناقصة او لا بل هي
مجموع كل جزء من اجزائه مما يتوقف عليه المعنى كما هو الحق والا يلزم ان لا يتقرر في مرتبة
لاستلزامه تحقق مجموع فوق كل مجموع فرض علة تامة مشتمل للاجزاء المفروض
علة والمجموع اللازم ايضا ولان كل كلي كما يصدق على كل واحد من افراده كذلك
يصدق على كثير منها وكذا الكلام في المذكور في البعد بلا واسطة ثم اعلم ان الاستدلال
على عدم التقرر من القول بعلية مجموع العلل مثل الاستدلال من القول بوجود
مجموع الاثنين موجودا ثانيا على وجود امور غير متناهية لكن هناك وجود
الفوقاني وحكمه لا يبطل وجود التحتاني وحكمه وههنا علية الفوقاني يبطل عليته
ايضا لانها كانت من جهة كونها جملة ما يتوقف عليه المعنى لا من جهة كونه مركبا وان
كان مركبا من بعض العلل الناقصة والا لكان المعنى المركب ومثله علة لنفس المعنى
ولا يمكن دفعه بان المراد انها علة لا يخرج عنها علة لان عليتها لم يثبت من وجه
آخر سوى كونها مجموع ما يتوقف عليه المعنى وهذا يسري في جميع المراتب

ويجي

ويجي في اواخر بحث حدوث العالم بعد اجزاء برهان التطبيق في الامور الموجودة
مطلقا الكلام في وجود العدد الازلي وعدمه في ضمن الاكثر بل في وجوده مطلقا والاستدلال
مثل هذا وفيه تفصيل ازيد من هذا قوله بعدد الشروط يعني لو كان للشيء ثلثة شروط
مثلا فيكون عدمه في مرتبة كل واحد منها ويكون كل واحد منها مع الاثنين
الآخرين متمما لعلة ذلك الشيء فيكون هذا ايضا مع كل واحد من الاثنين
علة تامة لذلك الشيء فيقوم مقام كل واحد منها بل مقام كل واحد من الاثنين
الاسلم ايضا بل مقام مجموع الثلثة ايضا اذا قلنا بان كون الآحاد محتاجا
اليه يستلزم كون المجموع والاثنين محتاجا اليه كما هو ظاهر قولهم في العلة التامة
وفي المثال كما ان آحاده ثلثة كذا الاثنان ثلثة والمجموع ايضا ثلثة فيقوم مقام
كل ثلثة اولها كله آحادية ثانيها ثلثة ثنائية ثالثها نفس ثلثة فيكون عدد مجموع
الشرائط تسعة بدون عدم المعنى فيقوم عدم المعنى مقامها قوله ليس وجوده
ولا عدمه علة اي لشيء اي شيء كان قوله في مرتبة كل من العلل المفروضة للشيء
اي لذلك الشيء هذا احتراز يكون فقوله لشيء متعلق بقوله علة وبقوله العلل المفروضة
بطريق التنازع قوله وان كان ما ليس اه وصل قوله اجتماع الوجود والعدم
اي وجود المعنى وعدمه في مرتبة العلة اي علة ذلك الشيء وان كان ذلك
الشيء علة فيكون في مرتبة علة العلة قوله وباعتبار اجتماع اي يعني ان اجتماع
النقيضين يلزم من وجهين احدهما انه يلزم اجتماع وجود المعنى وعدمه في
مرتبة علته وثانيهما انه يلزم اجتماع العدم والتأخر في كل واحد من العلة والمعنى
والتأخر اخص من نقيض العدم ولذا العدم اخص من نقيض التأخر وذلك
ان يعتبر هذا وجها ثالثا في اعتبار اجتماع النقيضين قوله في المعنى متعلق
بقوله اجتماع العدم الخ قوله بل في العلة عطف على قوله في المعنى قوله
فتأمل حتى يتضح الحق وجه التأمل ان التأخر ليس اخص من نقيض العدم
اخص من نقيض التأخر لان نقيضهما هو سلبهما بمعنى الرفع المصدري
والعدم والتأخر ليسا مما يصدق عليه الرفع المصدري لانهما وجوديان
ولا يصدق على الوجودي انه سلب شيء نعم يصدق على التقدم انه غير التأخر
وعلى التأخر انه غير التقدم وهما نقيضان لهما باعتبار الحمل المواطاتي ولا استحالة
في اجتماعهما في ثالث بحسب الاشتقاق كالحركة والسواد مثلا فان كل واحد

منهما فى ولتصف الآخر باعتبار الحمل المواطاتى ومجتمعان فى الجسم المتحرك الاسود
والحاصل ان النقيضين الاصطلاحيين لا يجتمعان فى ثالث بحيث يتصف
ذلك الثالث بهما اشتقاقا والمتنافيين محمولين لا يجوز حمل احدهما على الآخر
مواطاة ولا حملهما معا على ثالث كذلك ولكن يجوز اجتماعهما فى ثالث وحملهما
على الثالث اشتقاقا كالمتنافيين كالحركة وسلب الحركة فانهما لا يجوز اجتماعهما
فى ثالث ولا حملهما عليه اشتقاقا وكذا الاخص منهما او اخص احدهما وعين الآخر
والمتنافيين كالحركة وغير الحركة فيجوز ان يجتمع فى ثالث ويتصف الثالث بهما
اشتقاقا كما فى الجسم المتحرك الاسود ووجه الايضاح ان المراد من الاخص
هو الاخص بحسب التحقق لا الحمل فان السعدم والتأخر متقابلان متضايفان
لا يجتمعان فى ثالث بالقياس الى شئ واحد فيلزم حين تحقق احدهما
فى شئ سلب الآخر عنه فان نقيض السواد ليس نقيض سلب البياض بل نقيض
وان كان غير البياض ايضا لكن تحققه يستلزم تحقق سلب البياض **قوله**
والسعدم الزمانى منحصر الخ ولم يظهر ان تقدم الشئ الزمانى على نفس
الزمان وكذا تأخره عن نفس الزمان مثل تقدم وجود زيد اليوم على
نفس الغد وتأخره عن نفس الامس من اى قسم من اقسام السعدم والتأخر
وليس مثل تقدم عدم الزمان على وجوده لان الزيد زمانى والزمان ظرف له
وليس مما لا يجتمع مع الزمان ولو قيل احدهما زمانى والآخر ذاتى فلا يكون
السعدم الزمانى والتأخر الزمانى متضايفين والذاتى ايضا كذلك على
اصطلاح الحكماء فائدتها امور ثلثة احدها التكلم باصطلاح الخصم لتفهيم
مدعاه عليه ثانيها ان اجزاء العالم بعضها زمانيات وبعضها نفس الزمان
فيتحقق قسمان من التقدم على اصطلاحهم فاوردهما بلفظ واحد جامع
ثالثها ان تقدم عدم غير الزمان من اجزاء العالم الذى وجد مع الزمان
ابتداء بل انتهاء ايضا ليس بالزمان لتقدم الزمان على الزمان ولا بالذات
لكونه كوجوده من الزمانيات اى غير الزمان وعدمه ويصح من هذا الاخير مادة
ايراد آخر على المتكلم من انه من اى قسم من اقسام التقدمات الست مثل ما ذكر
آنفا فى الحاشية السابقة بلا واسطة **قوله** مع انه يستلزم وجوده الخ الاحسن
انه علاقة لا انه نتيجة ويتم لقولهم ان التقدم الزمانى منحصر عندهم فيما بين الزمانيات

وان

وان تقدم عدم الزمان على وجوده تقدم بالذات وبيان لهما وفى مرتبتهما حتى
يكون حاصلا انهم كيف يقولون كذا والحال انه يستلزم وجود الزمان حين
عدمه كما قالوا بان الزمانى منحصر فيما بين الزمانيات فيناقض قولهم هذا قولهم
الآخر كما هو مفاد التفريع حيث قال فكيف يقولون ان الخ فيكون
اعادة للمفرع عليه واما اذا جعل علاوة فيكون حاصله ابطالا لقولهم مع قطع
النظر عن قولهم الآخر ومناقضته له بانه اذا كان تقدم عدم الزمان على
وجوده زمانيا يلزم ان يتحقق زمان حين عدمه مقدم حقيقة فاما ان يكون
عدمه نفس الزمان كما هو مذهب الحكماء او مقارنا له كما هو مذهب المتكلمين
وكلاهما باطلان لا يقال بهذا القدر لا يكون ايراد آخر لان حاصل مناقضة
القولين هو عدم صحتهما معا والحكم ببطلان احدهما اجمالا وحاصل العلاوة على
ما ذكرتم تعيين الباطل بخصوصه فلا يكون بحثا آخر لا بالنسبة الى الاجمالى
والتفصيلى نعدونهما ايرادين ويورد ونهما معنونا باولا وثانيا مثلا وعلى
تقدير التسليم منها فائدة زايدة فالحمل عليها احسن واولى **قوله** فلما بعد الطال
ان المصدرية الخ ان كان بناء الايراد على الغفل عن ان المصدرية فالجواب
ان ان المصدرية اخرجها عن ظرفه الفعلية والباقى لدفع توهم آخر وان كان
البناء بعد الاطلاع على ان المصدرية كما هو ظاهر التمثيل فى السؤال بان يفعل
وان ينفعل وظاهر الجواب ايضا على هذا على ان الاداء بصيغة الفعل لو صح
ان يراد زمان الفعل فالجواب ان الاداء بصيغة الفعل لا يوجب شيئا
لا تجددا ولا زمانا ولا يجعل شيئا اولى ايضا ولو سلم الاولوية فاولوية الزمان
غير مسلم بل اللازم اولوية الاعم او الآخر كالتجدد فى ان يفعل وان ينفعل فان
قيل فما وجه التبادر وما معناه قلنا التبادر انما هو بحسب المقام واحتمال حرف
التبادر الى لفظ الحادث بمعنى ان هذا المعنى متبادر من لفظ الحادث بجعل
الايراد واستمر كالانه لا يحصل منه ايضا الا التبادر ان تم كما ذكروهم ولا
يعنى عن التوجه الى وجه التبادر من الرديف كما ذكر فلا فائدة فى هذا الاحتمال
الا ازدياد مؤنة واقرب منه دعوى التبادر من لفظ بعد **قال الشارح**
مجرد اصطلاح هذا لا ينافى التبادر كما عرفت من فايدة التكلم باصطلاح
الخصم **قوله** باعتبارات قالوا هى قوة باعتبار انها مبدأ التغير فى آخر

ولو باعتبار وطبيعة باعتبار انها مبدأ قريب لحركات ما هي فيه وسكناته
بالذات لا بالعرض فالطبيعة اخص وصورة باعتبار الهيولى التي يقوم بهذه
وجودها ولكل منهما يصح منهما جسم نباتي او حيواني وكمال باعتبار النوع
الذي يقوم بها حقيقة ووجود جنسه المخصص بها ومفهوم الكمال اعم
واعم اما جهة الاعمية فلانه بالمقايسة الى الامر المحصل الذي هو النوع لا بالقياس
الى امر بعيد كالمادة ولا بالقياس الى فعل صادر عارض خارج واما جهة
الاعمية فلان الملك يصح ان يقال انه كمال للمدينة ولا يصح ان يقال انه
قوة او صورة ثم الصورة لا يقال الا على ما ينطبع في المادة ويقوم بها بالفعل
بخلاف الكمال فانه يقال عليه وعلى غيره وهذه الصورة المسماة بهذه الاسماء
حالة كالصورة الجسمية في الهيولى فقوله الحالة صفة بعد صفة للصورة النوعية
قوله احاطة تامة احتراز عن الزاوية فانها هيئة حاصلة عن الاحاطة الغير
التامة كالزاوية الحاصلة من احاطة خطين مستقيمين بسطح او بسطحين
او سطح واحد مستدير كما في راس المخروط واصح المذاهب في الزاوية انها
من الكيفيات المختصة بالكميات وقيل انها من مقولة الكم وقيل انها من مقولة
الوضع وقيل انها من مقولة الاضافة وقيل انها مجموع مركب من المحيط والمحاط
والهيئة وقيل انها اعتبارية وليست من المقولات واخذ مقولة للمحيط او المحاط
الى رد ربما يورد على التعريف المشهور كما في هداية الحكمة من انه هو الهيئة الحاصلة
من احاطة الحد او الحدود بالمقدار والايراد انه يلزم على هذا التعريف ان لا يكون الهيئة
الحاصلة للمحيط كمحيط الدائرة ومحيط الكرة شكلا ومدار الايراد على ان المقدار
في التعريف المشهور متعلق بالاحاطة والحاصل ايضا معا واما اذا جعل قيد
الاحاطة واطلق الحاصلة فلا ايراد لا ههنا لانه مصرح بالمراد ولا هناك لحمل كلامه
على هذا المصرح وكذا اذا جعل قيد الحاصلة واطلق الاحاطة بان لا يجعل
المقدار المذكور قيدا له ايضا وان كان الواقع ان المحاط لا يكون الا مقدارا
وما فهمه المورد موافق لما في شرح حكمة العين من ان الشكل هو هيئة شيء يحيط
به نهاية واحدة او اكثر من جهة احاطتها به وكذا ما يفهم من شرح التجريد حيث
قال لكل جسم لو خلي وطبعه لاحاط به حد او حدود ويكون له من جهة تلك الاحاطة
هيئة ولا نعني بالشكل الا تلك الهيئة فهذا ايضا الجالي افاد العموم في التعريف

ومثله

ومثله واقع كما قيل في تعريف القوة بانها مبدأ التغير في آخر من حيث انه آخر من
ان قيد من حيث انه آخر قيد اجالي بعد العموم قال الشارح والظاهر من كلامهم
قدمها فانهم يقولون بقدم الانواع المتوالدة ويقولون الانواع المتوالدة
من المركبات كمن العناصر الاربعة ويقولون ان البسائط لا تخلع صورها النوعية
في ضمن المركبات خلافا للاطباء ونقل التوقف في القول بقدم الانواع المتوالدة
وقد نقلوا عنهم خلافه ايضا ولهذا احكم بالظهور قال الشارح ثم نقل الحدوث الزماني
بهذا النقل يؤيد القول بان مراده الحدوث الذاتي فيمكن ان يكون مراد الشارح
من هذا الكلام تزييف قول مصنف ذلك الكتاب من ان مراد ارسطو
من هذا الرجل افلاطون بل يجب ان يكون رجلا آخر وان يكون قوله اثباتا
للدافع بين كلامي افلاطون وايرادا عليه قال الشارح ونقل عن جالينوس
التوقف فيه وكذا نقل التوقف في اثبات النفس الناطقة المجردة قال الشارح
ما لا بد منه في وجود ممكن ما اطلق وجود ممكن ما ولم يقيد بكون وجوده
حادثا او ازليا حاصله انه لا شك في وجود ممكن بل ممكنات فان كان
جميع ما لا بد منه في وجود ممكن ما في الازل كان وجود ذلك الممكن
لامتناع تخلف المعلول عن علته ازليا فثبت ممكن قديم وهو المطلوب وان لم يكن
جميع ما لا بد منه في وجوده في الازل ومع ذلك ان كان ممكن في الازل
فهذا مع انه باطل مثبت للمطلوب ايضا او مع انه مثبت للمطلوب باطل للزوم الترجيح
بلا مرجح كما قرر في موضعه بالتفصيل وقطعه الحكمة هو هذا الا ان بناء الكلام
على الامر الباطل بناء على ما اختاره الخصم والقناعة عليه ليست وقطعه الحكمة
واما اذا ان لم يكن جميع ما لا بد منه في وجود ممكن من الممكنات في الازل ولم يكن
ايضا ممكن في الازل ولا شك في وجود الممكنات كما ثبت فهو فيكون كلها حادثة
فاذا حدث ممكن بانا ما داما الى آخر الدليل ولك ان ترد ابتداء في نفس
الممكن بانه لا يخلو من ان يكون وجود ممكن ما في الازل اولا فان كان الاول
ثبت المطلوب لا يقال ليس الاكتفاء به قطعه الحكمة كما ذكرت لانا نقول يجب
ان يكون علته ايضا موجودة فيكون وجوده مع علته ولا نقول ان وجوده
في الازل وان كان بدون علته فهو المطلوب لانا نقول ايضا المطلوب ههنا
هو وجود الممكن في الازل ليس الا فلما ثبت هذا ثبت المطلوب سواء كان مع علته

او لا ولزوم العلة له امر آخر يطلب في مبحث آخر ويمكن مثل هذا في السابق ايضا
بان يقال مراده ههنا اثبات ممكن قديم ليس الا غايته انه يكون فرض عدم علته
باطلا وهو مط في مبحث آخر وان كان الثاني فيكون جميع الممكنات حادثة فاذا
حدث ممكن ما فاما واما الى آخر الدليل فح احتمال تخلف المعلول عن علته ينتقل
الى احتمال ان يكون حدوثه من غير حدوث امر آخر معه لان عدم حدوث امر آخر معه
ح يحتمل ان يكون لوجود علته التامة في الازل فيلزم التخلف بخلاف التقرير
الاول فلا يتوهم ان الكلام والترديد في علة حصول الوجود الازلي للممكن
المفروض لانه يلزم ح ان لا يستوفي الاحتمالات في الوجود الحادث له وان يرتكب
الى ما لا حاجة له اليه ويرتكب ما يعنيه لان حاصل الاستدلال ح ان جميع
ما لا بد منه في الوجود الازلي لزيد مثلا اما ان يوجد في الازل فيتحقق وجوده
الازلي في الازل وان لم يتحقق جميع ما لا بد منه في ذلك الوجود الازلي فاذا
حدث ممكن ما فاما ان يكون حدوثه من غير حدوث امر آخر فيلزم وجود الممكن
بدون تمام علته فيرد على هذا الشق ان المفروض عدم تحقق جميع ما لا بد منه
بالقياس الى الوجود الازلي في الازل لا الوجود الحادث لحين الحدوث
ولم يتحقق امر آخر كيف يلزم الوجود بدون تمام علته لجواز ان يكون
جميع ما لا بد منه لهذا الوجود الحادث في الازل وتخلف هذا الوجود عنها
فالترديد يجب ان يذكر ههنا ايضا فيكون الترديد في الوجود الازلي عبثا ضايعا
وليس المراد مما قال فاذا حدث ممكن ما انه اذا وجد بالوجود الازلي بانها
حادثا لمحال لا يخفى والمتوهم حمله على ما يوهم وجعله مادة بحث على المستدل ايضا
فيدبر في اطراف الكلام **قوله** اما ان المراد من الجنس الى اعمه الجنس
يتصور بوجهين احدهما ان يراد به الامر العام الشامل للانواع بان يكون
تحته الانواع لا انه يكون نفسه نوعا ايضا سواء كان ذاتيا فيكون جنسا منطقيا
او عرضيا فلا يكون جنسا حقيقيا فيكون المراد من النحو ما ليس عاما مثل ذلك
فيدخل النوع وما في مرتبته فيه وثانيهما ان يراد به الامر الذاتي مطلقا فيدخل
النوع فيه فيكون المراد من النحو ما ليس بذاتي واعمه النحو فقط حين انه يراد
بالجنس ما هو المصطلح فيدخل النوع والعرض العام والخاصة في النحو فمعنى لم يتوجه
الى الاحتمال فدم نوعه انه لم يتوجه اليه بخصوصه والا فبعد التعميم لا يصح القول

بانه

13

بانه لم يتوجه بل يكون الجواب الصحيح ح بعد تسليم عدم التوجه لا بتوجه عدم التوجه
وتصحيحه فانه بمقتضى تسليم عدم التوجه والتعميم ينافيه فيكون حاصله انه اكتفى به عنه
قال الشارح ولعل الوجه هو الاول فان معنى عدم الجنس ان فردا من افراده موجودا ... [illegible]
بطريق التعاقب فلا يوجد فرد قديم بل الجنس يوجد في ضمن تلك الافراد الموجودة
بطريق التعاقب وكذلك عدم النوع فلا يخالف المذهب الحق فصح ان الوجه
هو الاول بل هو الثاني من الاول لحفظ الاصطلاح **قوله** لم يلزم الشارح المستحيل
عندهم هذا وان كان قادحا فيما ذهب اليه الحكماء كما ذهب اليه الحكماء لكنه
ليس قادحا فيما ذهب اليه المتكلمون والالزام وان لم يكن وظيفة الحكمة
لكن مخالفة الدليل يضا ليست وظيفة الكلام فيشكل الامر على المتكلم بانه مع قيام
الدليل وتمامه عنده كيف يخالف مقتضى الدليل نعم لو كان عنده دليل برهاني
على خلافه يصح خلافه لمقتضى هذا الدليل ثم عدم كون الالزام وظيفة الحكمة
والكلام معناه انه لا يبنى عليه الحكمة لان الحكيم يجب ان لا يسلكه اصلا كيف
وقد قال الله تعالى ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي
احسن وقالوا هذه الآية اشارة الى ثلثة ابواب من الابواب الخمس للقياس
فالحكمة اشارة الى البرهانيات والموعظة الحسنة الى الخطابيات وجادلهم بالتي
هي احسن اشارة الى باب الجدل والالزام **قال الشارح** ودعوى ان المعدات
الخ جواب عن مقدر حاصله الاستدلال بتغير الدليل بوجهين وحاصل الجواب
منع لزوم متحرك قديم ومنع لزوم مادة قديمة واشار بقوله من غير برهان
الى ان المنع راجع الى مقدمات الدليل خصوصا في الثاني لعدم ذكر المقدمات فيه
مثل الاول قال بعض من يستند اليه في بيان انه دعوى من غير برهان اذ لم يقم برهان
عليها فان ادعى الضرورة فيها توجه المنع بانه لم لا يجوز ان يكون تعاقب تلك
المعدات بذواتها كتعاقب اجزاء الزمان ويكون هي باعتبار جنسها قديمة
مستندة الى القديم وباعتبار حدوثها بذاتها واسطة في حدوث الحادث نظيره
ما قالوا في الحركة على ما سيظهر عن قريب وعما قررنا ظهر انه لا يتوجه ما قيل انه لا بد
لتقدم المعدات بعضها على بعض من زمان لان المعدات ليس لها تقدم سوى التقدم
بالطبع على معلولاتها وليس ذلك الا بعد ما زمانيا انتهى وذلك كما ذكرنا من انه
يجوز ان يكون تعاقبها وعدم اجتماع سابقها مع لاحقها بذواتها لا بسبب الزمان

كما مر في بعدم عدم الزمان على وجوده انتهى كلامه لا يخفى ان هذا المنع كمنع وجود
الزمان الآن بالكلية خلاف ما يحكم به جميع الناس كبيرا وصغيرا وبانقسامه الى الشهور
والسنين والايام والاسابيع ولم يتوقفوا احد الى الآن في اصل الزمان نعم توقفوا
في انه هل هو موجود خارجي او وهمي والمتكلمون جوزوا بعدم خصوص عدم الزمان
لا بالزمان علته اضطرارا وحكموا بحدوثه وبعدم عدمه ايضا وعرضنا انه لا بد لعدم المعدوم
من زمان مثل ما هو الواقع الآن وتخصيصهم بعدم عدم الزمان على وجوده في كونه غير
زماني مثل تخصيصهم ثبوت الوجود عن قضية الفرعية **قوله** كلامنا في علة الوجود
الذي للحادث ليس المراد ان المط اثبات عدم الوجود الحادث للممكن بل المط
اثبات عدم وجود الممكن كما مر تقريره وتوصيفه بالحدوث فرضي على زعم الخصم وثبوت
امكان وجوده الحادث في الازل يستلزم ثبوت امكان وجوده المطلق في الازل
ايضا وان امتنع فرد منه في الازل لكفاية امكان فرد ما منه في امكانه وكذا ثبوته
في ثبوته بل لا حاجة الى دعوى امكان فرد آخر وثبوته لكفاية امكان هذا الفرد
كما لا يخفى نعم يمكن اثبات عدم الحادث مع كونه حادثا بطريق الخلف وبيان الاستحالة
ويكون الكلام ح صحيحة لكن في مقام الاستدلال وذكر مقدمات الدليل كما في التقرير
الثاني بان يرد ابتداء في نفس الممكن بانه لا يجوز ان يكون وجود ممكن ما في
الازل والا لزم كما مر تقرير هذا ايضا والاحسن هو هذا فلا تغفل عن مواضع
الحاجة الى هذا البيان في الآتي ايضا **قوله** كما قال الشارح كما قال به في تصحيح كلام
السيد قدس سره وهو ان العلة التامة قد يكون فاعلا بسيطا لا تركيب فيه
اصلا وامكان المعنى مأخوذ في جانب المعنى كما في الشرح الجديد للتجريد حاصله
ان الممكن يوجد او لا ممكنا فيطلب له العلة ما يحتاج اليه الممكن بعد اخذه بوصف
الامكان والمادة والصورة ليستا كذلك فانهما لا يوجدان في جميع المعلولات
بل انما يوجدان في المركبات وطلب العلة ليس بعد الاخذ بهذا الوصف نعم قد يستدل
من التركيب على الامكان وهذا لا يستلزم اخذ المادة والصورة ولا وصف
التركيب حين طلب العلة في جانب المعنى **قوله** حيث قالوا الخ وكذا بينه
قدس سره في بحث الماهية حيث قال المص وذهب بعضهم الى ان البسيط
غير مجعول الخ وايضا بينه قدس سره في بحث العدم والحدوث حيث قال المص
والحدوث لا يكون علة الحاجة فارجع الى مواضع النقل تجد **قوله** بل هو نسبة.

منها

منها وبين الوجود الخارجي لا يتوهم من تقييد الوجود ههنا بالخارجي ان طرف النسبة
المنفية ليس وجودا خارجيا بل هو ايضا وجود خارجي لكنه خاص وهو الوجود الخارجي
الثابت لذلك الموجود فالامكان نسبة بين الماهية ومفهوم الوجود كما قال فاللازم
تأخره عنها وعن مفهوم الوجود الخ بدون قيد الخارجي لانه ليس هو محط الفرق بل محط
الفرق هو العموم والخصوص وكونه مفهوما او ما صدق عليه ذلك المفهوم **قوله**
مما ينبه الخ يعني فاندفع مخالفته لشارح الاشارات والتدافع بين ما نقله هناك
وبين ما ذكره ههنا لان ما ذكره ههنا هو النسبة بين الماهية ومفهوم الوجود المحمول
على الوجود الثابت وحيث حكم بالثاني هو النسبة بينها وبين الوجود الثابت
قوله وايضا يجوز ان يكون الخ يعني انه يلزم على قول الخصم لجواز عدم وجود المعنى
لعدم امكانه القول بان الامكان مما لا بد منه في وجوده فيعد لا لجامع لجميع
ما لا بد منه في وجوده ولو قال لان الامكان مما لا بد منه في وجوده على ما جوز
من عدم المعنى لعدم الامكان او مثله مما يعد ان كون الامكان مما لا بد منه بناء
على ما جوزه لا على اي حال وفي الواقع لكان صريحا فلذا قلنا وايضا يجوز ان يكون
الزاما الخ لمغلط يجوز ولم يحكم بكونه الزاميا بناء على ما جوزه الخصم فان قيل
كان المناسب من الشارح ان يرد ولان الظاهر من كلام المجيب انه منع امكان
الوجود الازلي وسلم امكان الوجود اللايزالي فعدم امكانه لا يكون خلاف
فرض لا بالنسبة الى الوجود المطلق ولا بالنسبة الى الوجود اللايزالي فجعله الزاميا
تخلص عن هذا ايضا **قوله** وايضا يلزم الترجيح الخ لانه لما لم يتم علته فوجوده في
جميع الاوقات على السواء ففي اي وقت وجد يلزم ترجيح ذلك الوقت للوجود
دون وقت آخر بلا مرجح وايضا يلزم ترجيح الوجود على العدم في ذلك الوقت
بلا مرجح وان وجد في جميع الاوقات يلزم ترجيح الوجود على العدم بلا مرجح **قوله**
والكل مرضوض الخ ليس المراد مجرد النقل بل الغرض انه بديهي البطلان بحيث
يحكم ببطلانه كل احد فيصح ان يتعلق بكل واحد من لزوم السد والترجيح بلا مرجح
ويكون من وظائف الحكمة ايضا واحمل على هذا ثم تأمل في بداهة بطلان السد
فان اثبات الواجب ليس بديهيا كما هو المقرر المشهور بين السالكين طرق الاستدلال
وان قال به ارباب التحقيق من الصوفية من كلماتهم فيه **قوله** اي كشته نهان من غايت
بيدائى ماهى اندر جوى آبست آب جوى ميزنند بر جبينم وكوشش آب جوى كو شود

از آب آکه هم باب وارهد جانش ز پندار حجاب والامثاله اکثر من ان تحصى فالحكم
بان لاشاته طريقا البتة الذي هو حاصل ببطلان السند بديهة كيف يكون بديهيا
اذ ما لم يكن اصل المدعى بديهيا واحتمل ان يكون حقا وغير حق فكيف يكون
الحكم بان له دليلا البتة بديهيا فانه يفضي الى بداهة المدعى وليس هذا مثل
بداهة مقدمات الدليل مع نظرية المدعى فتأمل فانه ان قيل ما الفرق فان
الحكم في المقابل ببداهة الدليل فعلا لازم بل الحكم فيما نحن فيه ببداهة وجود دليل له
ساكتا عن كون ذلك الدليل في نفسه بديهيا اولا وفي الآخر حكم بان
هذه المقدمات بديهية والشكل ايضا بديهي الانتاج ساكتا عن كونها دليلا له
اولا ففي الاول يجوز ان يحتمل ان يكون الدليل المجزوم بوجوده له نظريا في نفسه
وفي الثاني يجوز ان لا يكون هذه البديهيات دليلا له فالحكم بوجود دليل لشيء
كيف كان الدليل يسري الى الحكم بوجوده ويشتمل عليه انه كان بديهيا عند بديهيا
والا فكذا وهذا الحكم ليس دليلا له حتى لا يسري بداهته اليه بل هو مشتمل على ذلك
وذلك في ضمنه وليس مثل اندراج النتيجة في الكبرى ايضا لملحوظة خصوص
العنوان ههنا واما على طريقة الصوفية فالحكم ببداهته فيصح ان يقال
سند باب الاثبات بطريق بديهة سواء كان اثباته بالدليل او بالبداهة
او بهما والبداهة لا تنافي قيام الدليل ايضا قوله كما يظهر من قوله
بل لوجوده الخ يعني يظهر من هذا القول ان المراد هناك ذاك او ان
المراد هناك ذاك كما هو ظ هذا القول فيكون المراد هناك ذاك
مسكوت عنه في هذه الملاحظة بل يكون المراد محض التشبيه غاية ان
طرف التشبيه يكون ظ هذا الكلام لا اصله وسهوي بالتسمية ان المراد
هناك ايضا هذا ووجه الشبه تعلق الظرف في الموضعين بالوجود وان
اختلف المظروفان فان الظرف في اول الكلام هو الازل وفي الثاني هو
ما لا يزال وان شئت فقل وجه الشبه كون الوجود مظروفا فيهما وفي
الملاحظة الاولى يكون هذا دليلا للا سواء كان دلالة ظاهرية او نصية
او وجها آخر من وجوه الدلالة فالمراد من الظهور ظهور تعلق في الازل
في الكلام الاول بالوجود بان يكون قيدا له باي وجه كان ظهوره من هذا
الكلام الثاني ثم وجه الظهور انه لم يعد التعلق ولم يترك الوجود فانه

لو اعاد التعلق او ترك الوجود لبقي الاحتمال كما كان بلا تفاوت وح
وان بقي الاحتمال ايضا لكنه خلاف الظاهر وليس مثل الاول قوله بل في الوجود
الذي الخ كون الكلام والترديد في الوجود الحادث ظ على التقرير الثاني
دون الاول فلعل بناء هذا الكلام عليه او ان القول بان ليس كلام المستدل
في هذا الوجود اشارة الى التقرير الاول حاصله ان الكلام والترديد ليس
في علته بل في علة وجود الممكن مطلقا بدون تقييد الوجود بانه ازلي او حادث
والقول بل في الوجود الذي للحادث اشارة الى التقرير الثاني قال بعض
من يستند اليه بعد نقل قول الشارح ولم يتعلق الارادة بوجوده فيه بل بوجوده
فيما لا يزال حاصله ان الفاعل بقوله تعالى مختار في جميع افعاله الصادرة عنه
اتفاقا فلا بد له في ذلك من ارادة مخصوصة ويختار الشق الثاني ونقول
ان جميع ما لا بد منه في وجوده مطلقا او في وجوده في الازل لم يكن متحققا
في الازل بل المتحقق فيه انما هو جميع ما لا بد منه في وجوده المخصوص وهو الوجود
فيما لا يزال لان نسبة الفاعل وان كان على السواء بالنسبة الى الاوقات
كلها الا ان ارادته المخصوصة التي لا بد منها يجوز ان يكون مخصصة ومرجحة
للاوقات الآتية بان يكون وجوده فيها دون غيرها من الازل وهذا ابالحصه
اختيار للاحتمال الاول من احتمالي الشق الثاني وهو ان حدوثه من غير حدوث
امر آخر ومنع للزوم كون وجود الممكن بدون تمام علته على ما يظهر بالتأمل
وبما قررنا ظهر انه لا معنى لما قيل انه على تقدير ان لا يتحقق جميع ما لا بد منه في
الازل ولم يحدث حين حدوث الحادث شيء من علته فلزوم حدوث الحادث
بدون تمام علته ظ انتهى فانظر اولا فيما قال من ان جميع ما لا بد منه في وجوده
مطلقا لم يكن متحققا في الازل بل المتحقق فيه انما هو جميع ما لا بد منه في وجوده
المخصوص وهو الوجود فيما لا يزال فانه كيف يتحقق ما لا بد منه للخاص بدون
تحقق ما لا بد منه للعام وترديد المستدل اما في الوجود العام الغير المقيد بكونه
قديما او حادثا كما هو مرضيه كما سيجيء او في الوجود اللايزالي وليس في جميع
الموجودات ايجابا كلما وثانيا فيما قال بعد ما قال وهذا ابالحصه اختيار الخ
ما معنى هذا الكلام فانه اذا لم يتحقق جميع ما لا بد منه لوجود ممكن ما او لوجود الحادث
في الازل ولم يحدث حين الحدوث ايضا شيء وحدث ذلك كيف لا يلزم الحدوث

الحادث بدون تمام علته وما ذكره قبله بقوله بل المحقق فيه انما هو الح هو اختيار الشق
الاول من الترديد الاول نعم هذا يوافق الشق الاول من احتمالي الشق الثاني من الترديد
الاول في كون حدوثه من غير حدوث امر آخر ولكن يخالفه في ان عدم حدوث
امر آخر فيما اختاره لوجود جميع ما لا بد منه فيه في الازل وفي الاحتمال الاول
من احتمالي الشق الثاني عدم حدوث امر آخر مع عدم وجود جميع ما لا بد منه
في الازل وشتان ما بينهما قوله يلزم ان يوجد المراد على خلاف الح حاصله
ان ما هو مراد لا يقع وما يقع فهو ليس بمراد بعدم الارادة او بارادة اصلا
قوله مع قطع النظر عن عدم الدلالة في العبارة اي دلالة مثل دلالة الاول
والا فللمحل ههنا ايضا مجال وان كان خلاف الظاهر فان الاعادة تدل الح
يعني لو اسقط هذه المقدمة من البعض يكون الثاني مع الاعادة هو
الدليل المذكور اولا بعينه فيكون اعادة فيكون اشارة الى انه منع مقدمة
استدل عليها او ادعى بداهتها في اصل الدليل لان الاعادة تدل الح
قال الشارح على انا ننقل الح نقل الكلام الى ذلك الامر لوجهين احدهما ان يقال
هل وجد ذلك الامر حين وجود المعنى ام لم يوجد فان لم يوجد فالخلل انه
يلزم وجود المعنى بلا تمام علته وان وجد لجميع ما لا بد منه الى آخر التقرير
الاول وثانيهما ان يقال وان وجد ذلك الامر حين وجود المعنى فاما
ان يكون التعلق الازلي متمما لعلة وجوده اولا الى آخر التقرير قوله
لكان له وجه اشارة الى ضعفه ووجهه انه كان اللائق على المستدل
التوجه حينئذ الى خصوص المقدمة المسلمة اما بالاثبات او دعوى الضرورة
فيها وعدم الاكتفاء بالتوجه الضمني لان الاعادة ليست من الطرق المعهودة
في اداب البحث فالمقرر هو التوجه لخصوص المقدمة فاللائق بعدم تحريرها قوله
فالوجه في اسقاط المنع الح وحاصله ان اختيار الشق الثاني ان كان يتوهم
ان الترديد في الوجود الازلي الذي هو المطلوب بالاثبات للقائلين
بعدم العالم حتى يقول المانع ان جملة ما لا بد منه لم يوجد في الازل ولا يتحقق
ذلك الوجود الازلي بعد ايضا حتى يثبت انه بدون تمام علته فيستحيل او
لوجود متمم عليه فننقل الكلام اليه فليس كلامنا وترديدنا فيه بل في
مطلق وجود ممكن ما او خصوص وجوده الحادث فرضا وان كان لحفظ

ان

ان الكلام في احد هذين الوجودين فلا وجه للمنع لانه بعد فرض عدم علته التامة
في الازل تحقيق الوجود اما ان يتحقق شيء ويتم عليه التامة او يكون بما
كان ولا يتم عليه الى آخر الدليل والمنع الذي ذكره الشارح ايضا مندفع ان
اجري ههنا ايضا وسند كرر وجهه وسعي الدليل سالما عن المنع اولا وآخر
اسوى منع بطلان التسلسل بطريق التعاقب مبنيا الزاميا وقد مر بعض
التفصيل قوله الى آخر الجواب الح قال بعض من يستند اليه الفضل
لا يذهب انه الى آخر الجواب الح وانت خبير بان الترديد في استدلال
الفلاسفة كان في وجود ممكن ما مع قطع النظر عن كونه قديما او حادثا ولذا
امكنهم الترديد في كون جميع ما لا بد منه في وجوده حاصلا في الازل اولا مع
امتناعهم عن جواز تخلف المعلول عن علته التامة مطلقا انتهى بعبارته لا يخفى
انه لو كان الترديد في الوجود المطلق ايضا يصح انه اختار الشق الاول من الترديد
ومنع استحالة تخلف المعلول عن علته التامة اذ المفروض ان الممكنات كلها
حادثة فالمطلق ايضا لم يتحقق في الازل وايضا قد بينا انه يمكن تحرير دليلهم
بوجهين فالاختيار للمستدل الى اي طريق سلك واي وانسب مراده
وكذا الموجه لكلامه وايضا لو كان الكلام في مطلق الوجود وفهم المانع من كلامه
ذلك وسلم مغايرته للوجود الحادث لما طابق السؤال بانه لا بد من اختيار
احد شقي الترديد الح جوابه بانه ان اردتم انه متمم الح ثم النظر فيما قال ولذا امكنهم
الترديد الح فان الترديد في مقابل الخصم والمص الزم الفساد على ما ذهب اليه
الخصم فعدم الفساد بنظره وشدة الفساد بنفعه واصل الفساد لازم لتتميم
مراده فكيف يكون فساد اللازم بالفاعل الحمل على ما يستلزم وايضا القول
بان جملة ما لا بد منه للخاص متحقق في الازل لا جملة ما لا بد منه للمطلق قول
بتحقق الخاص بدون العام لان علة الخاص اخص من علة العام كمعلوليهما
فتحقق علة الخاص يستلزم تحقق علة العام ايضا ومع قطع النظر عن اخصية العلة
عن العلة تجويز تحقق علة الخاص بدون علة العام تجويز تحقق الخاص بدون العام
الا ان يقال بهذا التجويز التخلف فلا يلزم تجويز تحقق الخاص بدون العام فلا يلزم
اخصية العلة ايضا والحق انه لما تحقق جميع ما لا بد منه لتحقق الخاص في الازل يجب
ان يتحقق جميع ما لا بد منه للعام والا يتجوز تحقق الخاص بدون العام اولا

او آخر ابل اولا و آخرا فتامل حتى ياتيك اليقين ثم قال بعد نقل قول الشارح
ولا يلزم ازلية ولا احتياج الى امر آخر اه اما الاول فلعدم كون تعلق الارادة
متمم العلة وجوده في الازل بل فيما لا يزال واما الثاني فلكون التعلق الازلي
للارادة متمما لوجوده فيما لا يزال فان قلت هذا مناف لما قبله الكلام وهو
انه لم يكن جميع ما لا بد منه متحققا في الازل قلت لا منافاة فيهما لان مراد الفلاسفة
من وجود الممكن المأخوذ في الدليل هو الوجود المطلق الشامل للازلي واللايزالي
لا الوجود المخصوص الذي هو اللايزالي للحادث على ما ظهر من سوابق الكلام
ولواحقه وقد اشرنا اليه سابقا وظ انه لا يلزم من كون جميع ما لا بد منه في الوجود
اللايزالي للحادث متحققا في الازل كون جميع ما لا بد منه في مطلق وجوده او
وجوده الازلي العدم متحققا فيه فاتقن هذا انتهى وقد عرفت حاله فان
حاصل هذا الكلام ايضا التزام تحقق الخاص بدون العام بعد تكرر فيرد
بامر الخذ اخيره من الوجوه الاربعة والعجب انه تقرر المنع اولا في الوجود المطلق
وثانيا في الوجود الحادث الذي يعرف بانه ليس مما في الدليل فيه
فكيف مثل هذا الكلام ثم انظر فيما قال اما الاول فلعدم كون الخ فان
المتوهم ازلية ما هو متمم بالنسبة اليه وكذا احتياج لكن توهم الاحتياج
بعد سلب الازلية عن الحادث فلا نشر في التصريح ولا قلة العايدة
في الكلامين ولا التوزيع ولا التفكيك **قوله** تأمل وجه التأمل ان الفاعل
المستقل بعد اختياره احد طرفي الوجود والعدم باي وصف كان
المعلول مراد الاختيار له في لزوم وجود المعلول وتحققه بذلك
الوصف وبعده فان لزوم وجود المعلول للعلة التامة ضروري
طبيعي لا دخل لاختياره بعده في التأخر عن زمانه فان الرامي للسهم
مثلا قبل الرمي مختار في الرمي في اي وقت والى اي جانب
والى اي شخص وبعد الرمي في وقت الى شخص في جانب لا اختيار له
في تغير الشخص او الجانب او الوقت وان كان مراده قبل الرمي ايضا
الوصول في وقت آخر او الى شخص آخر او الى جانب آخر فيكون المراد
وصف وكون المعلول بعد ذلك الوقت بالعكس ايضا مثلا لا ينفع بل يجب
ان يتحقق بهذا الوصف مع العلة التامة دائما وقبل الوصف لان المفروض

انه

انه وجد علته التامة نعم قد يتبدل وقد يتغير المراد والاختيار وذلك قبل تحقق
العلة التامة كما يقولون ان الفاعل بعد الترجيح ولا يحتاج الى ترجيح آخر لان
الاحتياج انما يكون اذا بقي له اختيار التغير والتبدل **قال الشارح** ومعنى كون الشيء
ازليا الخ فعلى هذا يلزم ان يكون الازل ازليا كالواجب اذ الازلية هو
السبق على الزمان على ما ذكر الازل فوق الزمان كما ذكر ايضا واما كون
الواجب في الازل بان يكون الازل ظرفا له او مثله فلم يفهم ولم يلزم من هذا البيان
لجواز ان يكون الواجب فوق الازل ومتعاليا عنه ايضا وان يكون مع عدم
تقدمه على الازل لا يكون في الازل كما ان الواجب موجود اليوم والآن وليس
في اليوم ولا في الآن ولم يبين ما معنى الازل هل هو غير الزمان الغير المتناهي
في جانب المبدأ كما يفهم مما قالوا ان الازل ليس حدا معينا من الزمان بل هو
الزمان الغير المتناهي في جانب المبدأ ولعل الذي ذكره من اصطلاحات الصوفية
فانهم ينسبون زمانا وراء هذا الزمان بل لهذا الزمان وقد يسمونه دهرا ويسمون
السنة الالهية والشهر واليوم الالهي **قوله** والمراد ههنا هذا المعنى لان القائلين
بعدم العالم لا يقولون بهذا المعنى **قوله** يكون مقدماتها دعاوى بلا دليل الخ
جواب لقوله فان قرر هذا الكلام الخ **قوله** لكن الحق الخ لان التزام انه معارضة
مع ان مقدمة من مقدماتها ليست بديهية بل كلها خفية غاية الخفاء ولم يكن
في مقام الاستدلال لواحد منها ايضا بعيد غاية البعد ثم لا تغفل ان ههنا احتمالا
آخر وهو ان يكون اوايل الكلام كلاما بطريق المعارضة واواخر مقام قوله انما
يوجد الخ كلاما بطريق المناقضة رجوعا بعد الاستدلال على مدعاه الى دفع دليل
الخصم بنقضه وح يقل البعد المذكور لان الدعوى ح في بعض المقدمات المذكورة
اولا **قوله** فيكون الجواب مثل ان الخ كونه مثله على احتمال ان يكون كونه في
ذلك الوقت مما يتوقف عليه كما سيذكر وبني عليه الكلام بحسب انه ليس
امرا موجودا خارجيا بل هو اعتباري يحتمل ان يتم لاجله او لا يستحيل
نعم يحتمل ان يكون مثله من جميع الوجوه ايضا بان لا يكون الوقت وكونه فيه ايضا
مما يتوقف عليه فيرجع الى الاول لكنه بعيد كما سيذكر وجهه ويحتمل ايضا ان
يكون مثل ما ذكر في الجواب الاول عن اصل الاستدلال بانه لا امكان له
ويجاب عنه بما اجاب عنه الشارح هناك ويندرج فيما ذكر بعد مما قيل لا شبهة

فهي لا يكون الواجب في الازل وكذا لا يكون الازل فوق الزمان وكذا لا يكون الازلي سابقا على الزمان صح

بل يصح فساد سابقه ايضا في قوله لانه يكون كالآخر عنه والاقرب يصلح في المقام وان كان معنى الآخر من خصوص الكلام صح

شبهة

فى ان الارادة اه قوله والا لوجب ان لا تكون اه اى بقوله فان قيل لا شبهة
فى ان اه فان قيل انه مدفوع بقوله فقد اجاب عنه اه قلنا فقد دفع هذا الدفع
بقوله وانت تعلم ان احتصاص اه يعنى الجواب عن المنع بقوله فان قيل لا شبهة ان
اه سابقا عن المنع وتم الاستدلال وجعل الجواب جوابا عن السابق ايضا غير صحيح
لان السابق بناؤه على ان الارادة متمه ومع ذلك لم يوجد المعلول لان
وصفه ان يوجد بعد الف سنة مثلا لان الوقت او كونه بعد الف سنة موقوف
عليه والمستند اختيار الفاعل وبناء الايراد والدفع ههنا على ان بناء
المنع على ان التعلق حادث ومع ذلك لا يحتاج الى علة لكونه عدميا
وعلى تقدير الاحتياج تكون التسلسل فى الامور الاعتبارية وفى الاول
ما كان الالتزام حدوث شئ فالسندان مختلفان فى الموضعين
والايراد منع واحد مرتين بتغير العبارة ليس فيه جدوى يعتد به بل
لا يتصور بتغير العبارة لان حاصل المنع طلب دليل لمقدمة معينة ولا
يتصور فيه تفنن العبارة والتفنن فى السند وان كان متصورا
لكن السند ليس بمصرح به حتى يتفنن فى عبارته والحاصل ان لقوله
وانما يوجد ما يوجد بحسب اه احتمالات كما ذكر احمالا اولها ان يجعل
كونها فى الوقت راجعا الى اوصافه كما فى سابقه بلا واسطة وثانيها
ان يقول انه مما يتوقف عليه لكنه اعتبارى لا يحتاج الى علة كما هو مذكور
فى جواب ما قيل اولا ووقفه الشارح صريحا وثالثها انه وان احتاج الى علة
وصح نقل الكلام اليه لكن اللازم هو التسلسل فى الامور الاعتبارية ولا استحالة
فيه كما هو مذكور ايضا فى جواب ما قيل ثانيا ودفعه الشارح بعده ضمنا كما يرى
ورابعها ان يجعل الوقت وكونه فيه مثل الامكان كما ذكر فى الجواب
الاول عن الاستدلال واجاب الشارح عنه ايضا هناك وسندفع ههنا
ايضا كما هو حاصل ما نقل ههنا بعضا ما عبارات السؤال الاول على الاحتمالين
الاول والرابع فتردد بعده بين الاول والرابع فتامل فى البقايا قوله
ولا بعد لتخصيص سلسلة لم لا يقال يجوز ان يكون حادث او خارج
عن السلسلة مخصصا لها بهذا اليوم مثلا وهكذا لانا نقول الكلام
فى مجموع الحوادث بالغا ما بلغ سلسلة واحدة او سلاسل متناهية

او غير

او غير متناهية والواقع هى الغير المتناهية على الغرض فى رجه لا يكون حادثا آخر
لانه يلزم خلاف المفروض لانه يلزم ان لا يكون مجموع الحوادث مجموعها وهذا
مثل ما يقال فى دليل اثبات الواجب بعد فرض سلسلة علل الممكنات بالغا
ما بلغ واحدا ما بحيث لا يشذ عنها ممكن يكون الموجود الخارج عنها واجبا
لانه لو كان ممكنا لزم خلاف الفرض من اخذها بحيث لا يشذ عنها ممكن ولا
يجوز ان يكون جزء المجموع التعلقات مخصصا له لان كل تعلق منه نسبة خاصة
بين طرفين معينين احدهما الارادة والاخر تعلق آخر او الحادث المفروض
فالنسبة المخصوصة بين الشيئين المخصوصين لا يكون هى بعينها اذا تبدل احد
طرفيها فلا يكون تعلق خاص من اجزاء ذلك المجموع تعلقا بين ذلك المجموع
ونفس الارادة وان لم يلزم كونه نسبة بين نفسه وغيره وايضا النسبة يكون
خارجا عن الطرفين فلا يكون جزء المجموع نسبة بينه وبين غيره وكذا مثل
ما قالوا بعد اثبات التسلسل فى الوجودات على تقدير زيادة والحكم بامتناعه
فلا بد هناك من وجود لا يكون بينه وبين الماهية وجود قطعا فيكون هو
عين الماهية لان جميع هذه الوجودات الزائدة التى لا تتناهى عارضة للماهية
ومقتضى ان يكون لها وجود قبلها لامتناع اتصاف المعدوم بالصفات الثبوتية
وذلك الوجود لا يكون زائدا على الماهية والا لم يكن ما فرضناه جميعا جميعا بل
يكون عينها وهو المط وفيما نحن فيه يكون الخارج ممكنا قديما يجوز التبدل والحركة
فيتجدد الحركات وتعاقبها يصدر الحوادث ويخصص باوقاتها واما العدم الواجب
فلما لم يجز له التبدل والتغير والحركة فلا تخصص ولا ترجح حادثا بحسب الاوقات
بالطريق المذكور فيثبت الممكن القديم بل ممكنات قديمات هما الحركة والجسم
المتحرك قال الشارح واما التسلسل فى التعلقات اه جوابه عما قيل عليه انه بط مع قطع
النظر اه وليس كذلك اذ انت تعلم انه لا انحصار ههنا بين الحاصرين الى آخر
ما ذكر فيبقى المنع اذ يكون اه حاصله ان هذا المنع غير مندفع بما قيل وهو فى مقام
دفع المنع فينقلب الكلام نعم لو قال بعد دفع ما قد قيل عليه نعم انه مندفع بدليل
آخر مثل التطبيق والتضايف او بدليل خاص يسلم الكلام عن الاشكال وكذا
لو قال واما التسلسل فى التعلقات فبط مثل التسلسل فى الامور الموجودة بدليل
بطلانه بعينه بلا فرق او بدليل خاص واما ما قد قيل عليه انه بط مع قطع النظر اه

فانت تعلم انه لا انحصار ههنا لم لا يسلم عن الاشكال ايضه وليس الغرض في خصوصه
العبارات بل الغرض انه يجب ان يحكم ببطلان التسه بدليل مشترك مقرر او بدليل
لاح له او لغيره ويرد ما قد قيل عليه باي ترتيب كان ولا يكفي يرد ما قد قيل
عليه بل رد ما قد قيل عليه غير لازم عليه في هذا المقام نعم التزام الاشكال ايضه
يكون صحيحا بان يقول ان احد كلامي ذلك المجيب باطل والآخر صحيح
وهذا طريق صحيح لكن هذا التسه ايضا باطل غايته ما دلته اقوى كما قال
مع قطع النظر عن جواز ان برهان التطبيق فان قيل هذا القول في كلام
المحشي لا في كلام الشارح قلنا نعم لكن لو كان الامر كما قرره وذكره وكان اعتقاد
الشارح انه لا يبطل برهان التطبيق ايضا لوجب ان يتعرض له ايضا لو كان هذا
القول من ذلك المجيب لاعتقاده ان برهان التطبيق لا يتم لكان لعدم
تعرض الشارح وجه **قوله** بل كل تعلق فرض تعقله لم بل نسبة الارادة الى كل
من التعلقات على السواء لانها محله وموصوفه بلا واسطة فنسبتها الى التعلقات
نسبة مركز الدايرة الى النقط المفروضة في محيطها في القرب والبعد وعدم وقوعه
في النظام المفروض بين النقط وان كانت متقدمة على كل منها من حيث
الحكمة وهذا هو معنى كون الارادة محفوظة في جميع المراتب وليس معنى كون
نسبة الارادة على السواء ان لا علية ولا ترتب بين الاتصافات بل معناه انه
ليس بعضها بالنسبة الى الارادة صعوبة الصفة بان يكون الارادة موصوفه
بذلك التعلق بواسطة في العروض وموصوفه بعيدة بالنسبة اليه نعم لها جهة تقدم
اخرى على كل من التعلقات من حيث تقدمها على كل من التعلقات المتقدمة عليه بواسطة
او لا بواسطة يكون علة بعيدة بالقياس الى بعضها في هذه الملاحظة مثلا تقدم
على التعلق الاخير من حيث تقدمها على تعلقها المتقدم عليه وهو تعلقها على هذا التعلق
الاخير بمرتبتين وعلى هذا القياس بحيث تقدم على التعلق الاخير بل على كل
من التعلقات بمراتب غير متناهية بلا واسطة وبواسطة واحدة وبوسايط غير متناهية
او متناهية والمتناهية متناهية او غير متناهية بعدد التعلقات المتقدمة عليه فبهذا
الاعتبار يقع في طرف كل من الجمل المتناهية وغير المتناهية ايضا من التعلقات لعدم
تجاوز سلسلة العلية منها وان لم يتناه وان لم يتعين تعلق يتقدم عليه بلا واسطة
او بوسايط متناهية ولكن في استحالته تامل وايضه يرد مثله على الحكماء في الاستعداد

واعلم انه كان الواجب على الحاكم ببطلان هذا التسه
من جانب الحكم ان لا يمنعه بقوله وح يكون محال
كما نقول به الفلاسفة لم لان المطلع على هذا النظير
كان الواجب عليه في مقام الجواب هو الفرق
او التسليم نعم لو ادرج هذا النظر في تقرير الشه
غير هذا الحاكم ممهد الجواب عنه فكمه لكان له وجه

فلا

فلا وجه لتخصيص البحث على المتكلمين ح فالتوهم في اختصاص البحث تامل فان ورد
والبحث على الحكماء ايضه لا يجعل الحكم بالبطلان ههنا توهما بل لو حكم بصحة ما جوزه
الحكماء يكون توهما ولكنه لم يذكره ذلك الحاكم **قال الشه** ان لا يوجد شيء من الحوادث
اي من حيث انه حادث فاما ان لا يوجد اصلا او لو وجد ويكون قديما **قال الشه**
فتنه في الامور المتناهية ليس المراد ان اللازم هو خصوص هذا فان اللازم منه
هو الاعم لكن المحشي ان يختار هذا القسم لعدم استحالته عندهم فيختار هذا ولك
ان نقول ايضا اللازم هو خصوص هذا لانه كما لزم له الاعم واستحال من الاعم سوى
هذا القسم فيصح ان يقال اللازم كلزوم الاعم هو هذا القسم ولزوم الاخص للاعم
بحسب التحقق لا التقرر في الاخصية والاعمية بحسب المفهوم **قال الشه** بعض المحدثين
من المتاخرين الظاهر ان اللفظ هو المحدث من التحديث ويجيء في الشرح ان اكثر
المجسمة هم الظاهريون المتبعون بظواهر الكتاب والسنة واكثرهم المحدثون
والظاهر ان اللفظ في الموضعين واحد وان اللفظ في الآتي هو المحدث من التحديث
قوله المفسرة بكون الجسم الخ قال الامام في الملخص وجود ما قيل في تعريفها
ما ذكره افلاطون وهو انها كون الجسم بحيث لا يفرض آن من الآنات الا ويكون
حاله فيه بخلاف حاله في الآن الذي قبله او بعده وقال شارحه اجود التعريفات
التي ذكروها للحركة ما نقل عن افلاطون فانه قال في تعريفها انها عبارة عن
كون الجسم بحيث لا يفرض آن من الآنات الا ويكون حاله في ذلك الآن مخالفا
حاله في الآن الذي قبله وفي الآن الذي يكون بعده انتهى غير شارحه المنقول
في الملخص في الموضعين احدهما انه اورد الواو بدل او لئلا يتوهم كما ره خلاف
الحال في حد الآنين او وجوبه وثانيهما انه اظهر موصوف البعد المذكور بعد قبله
وانه لئلا يتوهم ان يكون آنا مغايرا للموصوف الصريح فان الآنين السابق واللاحق
على آن متوسط بل السابق واللاحق مطلقا متغايرات ومغايران للوسطان وجه
وترك ذكر الموصوف توهم ان الآن السابق بعينه هو الآن اللاحق والاختلاف
في صفتي القبلية والبعدية فقط لكن اللايق ح اعادة لفظ الحال ايضه لذلك
وقال شرح حكمة العين انها كون الجسم في امر من الامور بحيث يكون حاله في
كل آن يفرض مخالفا لحاله في الآن الذي قبله وبعده وهو لافلاطون وفيه
ايضا ايراد الواو بدل او ولكنه ترك موصوف البعد كما في الملخص وفيه تغير آخر

هو انه اعتبر كون الاختلاف فى الآنات فى امر من الامور هو المقولة التى يقع فيها
الحركة احترازا عن الاختلاف فى الآنات المفروضة بحسب المقولات من مقولة
الى مقولة اخرى فانه ليس بحركة فانها هى الانتقال من فرد الى فرد او صنف
الى صنف او نوع الى نوع فى المقولة التى يقع فيها الحركة فالتعريف الاتم انها
كون الجسم فى امر من الامور بحيث يكون حاله فى كل آن يفرض مخالفا لحاله
فى الآن الذى قبله ولحاله فى الآن الذى بعده وما نقل فى الاصل مذكور
فى شرح هداية الحكمة نقلا عن ارسطو بانه ايضا ناقل حيث قال قال ارسطو
وقد يطلق الحركة على كون الجسم الخ على خلاف ما فى الملخص فانه نسبه فيه
الى نفس ارسطو ولكن قال فى المباحث المشرقية الحركة كمال لما بالقوة
من جهة ما هو بالقوة فهذا الرسم لارسطو واما افلاطون فانه رسمها بانها
خروج عن المساواة واما فيثاغورس فانه رسمها بالغيرية وهذان قريبان
بل متحدان وقريبان الى ما فى الملخص كذلك وفى شرح المحرر وقد يعبر عنها
بانها كون الجسم بحيث اى حد من حدود المسافة الخ كما فى شرح الهداية ولا نعلم
ان نقلها ايضا عن افلاطون او عن غيره وعلى تقدير النقل عن افلاطون
فلا نعقل المفروض ههنا هو حدود المسافة وفى الملخص هو الآنات التى هى
حدود الزمان والمنقول فى المباحث المشرقية عن افلاطون وفيثاغورس
يحتملهما فالبناء اما على الغفلة او على عدم التوفيق او على اختلاف النقل بان
عرفها بوجهين فلو قالوا على قياس التعريف الاجود انها كون الجسم بحيث
اى حد يفرض يكون حاله فيه مخالفا لحاله فى الحد الذى قبله وبعده بان يكون
الحال هو الحصول فى الآنات على عكس الاول فان الحال فيه عبارة عن
الحصول فى حدود المسافة لقرب ولكن لا لخروج السكون عن تعريف الحركة
فيرد انه لا يظهر للبعد فائدة اصلا لا للقبل ولا للبعد كما يرد على المذكور ههنا
انه لا يحتمل ان يكون الجسم قبل آن الوصول الى حد حاصلا فيه وان كان ساكنا
فما فائدة سلب الحصول فيه قبل آن الوصول اليه وايضا التعريف ان المفروض
هو الحدود فقط والوصول الى واحد من تلك الحدود واقع فيلزم ان لا يتحقق
الحركة الا بعد قطع المسافة والحال ان الحركة تنقطع بعده نعم لو قيل بانها كون الجسم
بحيث اى حد من حدود المسافة يفرض ويفرض وصوله اليه الخ لسلم الكلام بالتزام

مثله

20

مثله فى الآنات ايضا قال الشارح فكيف صدر من مستمر متشابه الاجزاء الخ قال بعض
من يستند اليه هو الحركة بمعنى التوسط الحالة فى الفلك المنقسمة بانقسامه
فى جميع الحركات فانهم صرحوا انها من الكيفيات الموجودة فى الخارج السارية
فى جميع اجزاء المتحرك على ما يشهد به الحس وعدم انقسامها فى امتداد المسافة لا يقدح من ذلك
قطعا ومعنى تشابه الاجزاء عدم اختلافها بسرعة وبطوء فى امتداد المسافة بوجه
من الوجوه انتهى ولا يخفى انه بعد القول بان لها اجزاء عدم الاختلاف المذكور لا يكفى
فى سلب صدور شئ فى بعض الاحوال عن ذلك المستمر لانه وان لم يكن لها الاختلاف
المذكور لكنها لا تخلو عن اختلاف ما لانها متمايزة وفيما ذكرنا سابقا من معنى التشابه
مخلص عنه لانه ليس لها اجزاء بالفعل بل فرضى وبالقوة بل ولا بالقوة ايضا وانما
تنقسم بالعرض بواسطة المسافة والزمان والمتحرك وليس شئ من هذه الانقسامات
الثلث عارضة لها بالذات وقد صرحوا بها وقد صرح الشارح فى حواشيه على التجريد
فى مبحث حمل الوجود والعدم والفرق بين الوجود بالذات وبين الوجود
بالعرض ثم بين الوجود بالعرض وبين الوجود فى العبارة او الكتابة وقال
والتحقيق المقام ان ما بالعرض مطلقا انما يقال فيما لا يكون موصوفا حقيقة بذلك
الشئ وذلك جار فى ساير الاتصافات ونقل عن الشيخ ان الشئ يسود بالعرض
اذا كان الموضوع للسواد ليس هو بل جسما آخر يقارنه او يخالطه او جسم هو عرض فيه
او جسم هو هو بعينه فى الموضوع وليس هو هو بعينه فى الاعتبار كقولنا ان
السماء اسود فان السواد ليس موضوعه الجوهر الجسم مع البنائية بل الجوهر
مع البنائية عرض له اذ كان هذا الجوهر القابل للسواد وقد يقال للجوهر اذا كان
ليس موضوعا اولا للاسود بل موضوعه الاول شئ فيه لا كجزء وهو السطح
فان السواد يستعد ان محله الاول هو السطح ولاجل السطح يوجد للجسم انتهى
ثم بعد ما نقل عن الشيخ مفصلا ان النفوس المجردة لا يتحرك فى الاين بالخصوص
وان الانتقال بالعرض نعم ما له مكان وان لكن لم ينتقل بالذات كالمنقول
فى الصندوق وهو ساكن فيه حافظ مكانه وفيما ليس له مكان وليس من شانه
ان يكون له اين ووضع وان يتحرك بالذات وهذا قليل مما نقله هناك
وقال فى آخره وهذه كلماته ملتقطة بحسب الحاجة اعترض على الشيخ
بانه لما كان الاتصاف بالعرض راجعا الى اتصاف ما يقارن الشئ فلم

لا يكون النفس المفارقة متحركة بالعرض لعلاقة انها متعلقة بالجسم المتحرك وان لم يكن
التعلق تعلق المقارنة التي بين جسم وجسم او بينه وبين الامور المخالطة المادية
وذيله طويل فان اردت الاطلاع فارجع الى حواشيه هناك ثم قرر ان
الحق الذي لا تكلف فيه ان الاتصاف بالعرض لا ينحصر بذاته فيما له علاقة معينة
نعم التعارف العام او الخاص قد خصه انتهى محله فما اصل انه كما قرروا ان انقسام
الحركة انما هو بالعرض ليس الا فلا جزء لها اصلا خصوصا الجزء الخارجي غايته هو الفرضي
او الوهمي فسلب الجزء بالفعل صحيح هذا في الحركة بمعنى القطع فكيف في التوسط
فانه منطبق على الآن السيال وسيجيء في كلامه ايضا وما وجدنا انها سارية
في جميع اجزاء المتحرك في موضع ثم احد امتدادات الجسم امتداد الحركة فكيف
لا تنقسم بحسبه بانقسام الجسم في الجهات لم يرد على اي حال ان قيدت به
الاجزاء مما لا حاجة اليه لانه لو قيل في اصل الايراد فكيف صدر من المستمر
شيء في بعض الاحوال دون بعض بترك قيدت به الاجزاء لصح الكلام
لان المستمر باق في جميع الاوقات سواء لم يكن له اجزاء او كانت وسواء
كانت متشابهة او متخالفة فهكذا اجزاؤها باقية ان كانت فلا تكون
سببا لتخصيص الصدور ببعض الاوقات واختلاف الاجزاء لا يصح لانها
محفوظة في جميع الاوقات مع الاختلاف ولو اريد من التشابه عدم اختلاف
الاجزاء في المستمر بحسب الاوقات بان يكون منه جزء في وقت ليس فيه
ذلك الجزء في وقت آخر فيكون لازما لمعنى الاستمرار لصح الكلام
بالكلية **قوله** بما ذكره الشارح بالتفصيل سوى احتمال ان يكون العلة
عدم العدم المستلزم للوجودي مع عدم الحركة لا قبله **قوله** علة عدم الحركة
نفسها كما قال كذا وبعدها بما سنذكر من تخلف المعلول متصل ثم بعد مدة
اراد ان نكتب في دفع هذه الشبهة شفاها واتى وشاورني باني اريد
ان اكتب بل اخبرني باني شرعت ان اكتب رسالة جامعة لبعض الواردات
التي هي من سوانح الوقت او قبله فاراني ما كتبه وكان في اوله هذه الشبهة
وقد كان فيها متصديا لدفعها بوجه آخر غير ما ذكر فدفعته ايضا وما بقي
الآن في خاطري ذلك ثم تلت وقد كنت انت من قبل مجيبا كذا وهو
ما ذكر ههنا فاستحسنه واستحسني ايضا وما تمت رسالته المذكورة وقد التفت

الى

الى بعده التفاتا خاصا لم يكن معاملا قبله بمثله واظهر عند الاقران بعض معاملته
بانى لاجل ذلك الكلام منك فعلت كذا وكنت يوما عنده متاسفا من
وجدان هذا الكلام في الكتب فقال لا تتاسف فانه لا محل له ويقال لصاحب
واحد من امثال هذا الكلام دانشمند تسلية لخاطري وتحريكا لناظري تقوية
للطلاب تربية للاصحاب تهنية للاحباب ولعله كان حسن ظنه في حقي انه
لا يعرض بهذا القدر فتور في طلبي ولا قصور في ادب مع حداثة سني
وما كان كذلك والله اعلم بما في الضماير والخواطر من امثال هذه الافعال
والاقوال منه ومنا تظاهر وتفاخر او تباهر وتناصر تشاكرا وتشاكر تكابر
او تكاسر وتكاثر واما بنعمة ربك فحدث فان لم تصدق مني كلا او بعضا
كلا او بعضا فلينظر بعد الى ما زاد على ما وجد في الكتب والله ولي التوفيق
والفضل بيده **قوله** وكذا يلزم تخلف العدم الخ اي على تقدير ان لا يتحقق
العدم في الزمان الثاني في الزمان الاول يلزم تخلف العدم فيكون من قبيل
عطف المدعى المقدر اكتفاء بذكر لازم بعضه لكن على مدعى مذكور صريحا
وهو بقاء الحركة مع وصف الاولية في الزمان الثاني والمذكور بعده متفرع
على المدعى وهذا بالحقيقة الزام التخلف المستحيل بالزام المستحيل الاسد على تقدير
نقيضه فيكون الحاصل وكذا الحال ان يتحقق عدم الحركة مع كونه في الزمان
الثاني وبعد الوجود وموصوفا به في الزمان الاول فقوله فيكون الفساد
الفحش والشناعة بالنسبة الى تخلف المعلول عن العلة التامة المهروب عنه
بل وعن ترجح بلا مرجح المهروب عنه ايضا اما انه الفحش فلانه يلزم اجتماع
النقيضين وهذا الفحش من التخلف والترجح كما لا يخفى واما انه اشنع فلانه
يلزم اجتماع النقيضين في كل من الصورتين مرتين او اجتماع النقيضين
والضدين في كل منهما والظاهر هذا لان الوجود الموصوف بالاولية وكونه
في الزمان الاول لو وجد في زمان العدم وهو الزمان الثاني لاجتمع
الوجود والعدم في الزمان الثاني وكذا الاولية والثانوية في الوجود فاما
هما نقيضان فيلزم اجتماع النقيضين بحسبهما ايضا او ضدان فيلزم
اجتماع الضدين وكذا اذا لحق العدم الموصوف بكونه في الزمان الثاني
في الزمان الاول والظاهر التضاد واحتمال التناقض انما هو اذا اريد من الثاني

والثانوية ماليس باول وسلب الاولية لا المقابل للثالث والرابع وهكذا ايضا
ولا الواحد منها ايضا والا فالضدية والظاهر انه لا يراد من الثاني ماليس باول
والافحشية والاشدية يحتمل التوزيع بان يكون الافحشية باعتبار اجتماع النقيضين
والاشدية باعتبار اجتماع الضدين او بالعكس اذا اثبت واعتبر الفرق بين
الافحش والاشد فان كان الافحش فاحشا فالاول وان كان الاشد فاحشا
فالثاني اذا كان اجتماع النقيضين اقوى في الفساد من اجتماع الضدين
والا فالعكس والشدة المسلمة في النقيضين بالنسبة اليه باعتبار انهما لا يجتمعان
ولا يرتفعان ايضا بخلاف الضدين فانهما يجوز ان يرتفعا واما بالنسبة
الى الاجتماع فقط فيجوز ان يكون فساد اجتماع الضدين اتم بل اتم البتة
مثل اجتماع الموجبة الكلية والسالبة الكلية واجتماع الموجبة الكلية والسالبة الجزئية
مع كون الثانيتين نقيضين فتامل وعلى اي حال يصح دعوى الاشارة
وبان يكون الافحشية باعتبار الاجتماع الواحد والاشدية باعتبار اجتماع
الاجتماعين او بالعكس اذا اعتبر الفرق وفي هذه الملاحظة يجوز ان يكون
الاشدية او الافحشية بالنسبة الى اخرهما ايضا بل في بعض الصور السابقة ايضا
كذلك وكذا في اللاحقة وكذا اذا اعتبر الثانوية بعضا للاولية يكون الافحشية
بحسب اصل الاجتماع والاشدية بحسب اجتماع الاجتماعين او بالعكس اذا اعتبر
الفرق واذا لم يعتبر او لم يكن فرق فمن تكرار اللفظ يشار الى مرتبة اجتماع
الاجتماعين بان يراد من احدهما هذا الاجتماع الواحد ومن الاخر النوع الاخر
من الاجتماع ويمكن ان يراد من كل من الافحشية والاشدية اجتماع النقيضين
واجتماع الاجتماعين معا كل منهما اجتماع النقيضين او احدهما اجتماع
النقيضين والاخر اجتماع الضدين فيكون الثاني تاكيدا للاول قوله
هذا محمل كلامه يعني كون المراد من كون الذات علة لعدمه كونه علة لرفع
وجوده الخاص الذي هو اعم من العدم خلاف ظ كلامه ووجه المحمل سيذكر
في الاصل قوله وان يكون في رفع وجود واحد يعني مثلا والا فيحتمل
ان يكون دخله في اثنين او اكثر والمقصود انه لا علية له في الجميع ثم يحتمل
الاستقلال في رفع وجود واحد والنقصان ايضا قوله ينسد باب
اثبات الصانع لانه لا يقال يمكن اثبات الصانع بان الممكن لا يوجد مالم يمتنع جميع

الخاء

انحاء عدمه كما قالوا فالعدم الخاص وان امتنع لذاته لكن انحاء العدم الاخر لم يمتنع
لذاته والا لكان واجبا لذاته فننقل الكلام الى ما يمتنع به الانحاء الاخر من العدم
فيساق الدليل لانا نقول امتناع الانحاء الاخر ليس بحسب الوجودات
المقابلة لكل منها وهو ظ بل بحسب الوجود الخاص المفروض انه لذات الممكن
فيلزم خلاف الفرض من انه لذاته لاحتياجه الى شيء اخر ح مع ان في وجوب
الوجود الثاني للزمان اللازم من امتناع العدم الطارئ عليه نظر لاحتياجه
الى الحركة التي هو مقدار لها المحتاجة الى المحرك بناء هذه العلاوة على ان
امتناع العدم الخاص ضرورة الوجود الخاص او مستلزم لها فيكون الزام فساد
اخر مثل سد باب الاثبات على المجوزين امتناع وجود خاص للممكن
لذاته وكان لانا نقول الخ تتمة لدعوى السد قوله كذا قال صاحب
المواقف واعلم ان اوايل هذا الكلام الى اخر كلامه هناك وقد الحق بعض التفضيل
اليه وترك اوايل كلامه ثم كلامه في مقابل السند حيث قال هناك بهذه
العبارة ان الاعادة جايزة خلافا للفلاسفة والتناسخية وبعض الكرامية
وابي الحسين البصري ومحمود الخوارزمي من المعتزلة لنا انه لا يمتنع وجوده الثاني
لذاته ولا للوازمه والا لم يوجد ابتداء فان قيل العود اخص من الوجود ولا يلزم
من امكان الاعم امكان الاخص ولا من امتناع الاخص امتناع الاعم قلنا
الوجود واحد في حد ذاته لا يختلف ابتداء واعادة وكذلك الاتحاد
فاذن سلازمان الوجودان امكانا ووجوبا وامتناعا ولو جوزنا كون
الشيء ممكنا في زمان ممتنعا في زمان اخر معللا بان الوجود في الزمان
الثاني اخص من الوجود مطلقا ومغاير للوجود في الزمان الاول بحسب
الاضافة لجاز الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الوجوب الذاتي وفيه
اي في التجويز الثاني اللازم للتجويز الاول كما في شرحه مخالفة لبداهة العقل
واغناء للحوادث عن المحدث وفيه سد لباب اثبات الصانع انتهى
كلامه فقوله معللا العله لقصد اصلاح كونه في مقابلة السند ببعض الاصلاح
يعني ان كنت مستندا لا تقول كذا والظاهر انه لا حاجة اليه لانه يصلح اثباتا للمقدمة
الممنوعة لكن يمكن ان اتحاد الوجودين بحسب الذات انما يقتضي ان يصح
لذات هذا ما يصح لذات ذلك اعم من ان يكون اتصاف الذات في ضمن

هذا او في ضمن ذاك وهذا مثل مغالطة الواجب ممتنع النظير وجوابه بان معنى الصحة
بالنظر الى ذاته ان الذات ليست مانعة لا انه مقتضية حصول الصحة بحسب
الذات بجميعه هاهنا ايضا والمنع والامتناع من الخصوصية قوله او ضرورته
العدم الخاص الخ ومنشأ توهم ضرورة العدم الخاص يحتمل ان يكون
توهم ان بعض الوجود ممكن من الممتنع هو العدم الخاص فامتناع هذا الطرف
هو ضرورة الطرف الآخر وان يكون توهم ان لا فرق بين امتناع وجود
خاص وبين امتناع جميع الوجودات فالاشتباه ح بين الوجود والوجودات
وفي الازل بين بعض الوجود الخاص وبين غير بعضه بل بعض
غيره وهو الوجودات قوله لانه لم يتحقق السلسلة بعد الخ والقول بانه
اراد استيفاء الاحتمالات فاراد بالموجود ما وجد جميع اجزائه كما هو المقرر
المخصص وبالمعدوم ما انتفى جميع اجزائه فما انتفى بعض اجزائه ووجد بعضها
يكون قسما ثالثا مدفوع لانه داخل في المعدوم ويشترك للمعدوم بجميع اجزائه
في الاستحالة بل يجب ان يقال الجديد في آن عدم الحركة هو جزؤه الموجود او جزؤه
المعدوم او كلاهما فيستقل الكلام الى ما هو جديد الى آخر الدليل بل لا يتم لان للخصم
ان يلتزم ان علة الجديد مثل هذا لا موجود ولا معدوم وكذا في سابقه وايضا
ما ذكر في الاستحالة من قوله وعلى الثالث لابد ان الخ غير مسلم لان المفروض ان
بعض اجزاء تلك العلة معدوم وبعضها موجود ولم ينقل الكلام بعد الى تلك
العلة ولا الى اجزائها فلا يلزم تناهي احد القسمين اللذين هما اجزاء تلك
العلة او كليهما وعلى تقدير عدم التناهي لم يفرض العلة بين اجزائها
الموجودة والمعدومة بوجه وايضا الاستيفاء انما يقال في ذكر احتمال خارج
مما لا حاجة الى ذكره لا في الداخل ذكرا وحكما ووجها قوله لان المعدوم الاول
الخ يعني ان علة ذلك العدم ان لم يكن عدمات الى غير النهاية فاما ان يكون
وجودات الى غير النهاية او يكون بعضها وجودات وبعضها عدمات وعلى
التقديرين يتحقق سلسلة مركبة من الموجودات والمعدومات اما على الثاني فظ
واما على الاول فلان المعدوم الاول جزء السلسلة لانه المفروض اولا علة
لعدم الحركة وقد توهم بعض الناس انه يجوز ان يتحقق هذه السلسلة بطريق
التعاقب ايضا ولم يتدبر ان المسئول عنه هو الجزء الاخير من العلة التامة

او بعض العلة التامة فيجب ان يقارن المعلول في آن حدوثه وهكذا في الحركات
المتعاقبة عدم الحركة السابقة الذي يحتمل ان يكون هو الجزء الاخير من علة الحركة
اللاحقة مقارن للحركة اللاحقة آنا فيلزم التسلسل في الامور المفروضة في ذلك
الآن ولا مجال بعد هذه الملاحظة لتوهم التعاقب في اجزائها كيف وحديث
التعاقب هو اول الكلام وكلام الامام حجة الاسلام رد عليه ثم كلام المعترض
ايضا في مرتبة اول الكلام حدث من سواد التدبر في اخذ المرام عن الشرح بين
ان ليس المراد والمسئول عنه علة حدوث المتجدد بل المسئول عنه هو علة عدمه
وبعد طي هذه المراتب لا يبقى مجال ذلك التوهم للمتدبر في الجملة بل يقول
لو كان المسئول عنه هو علة الحدوث ايضا يتم الكلام لان الجزء الاخير لعلة حدوث
هذه الحركة يجب ان يقارن حدوثها وهكذا فمدار الدفع على ان الكلام في
الجزء الاخير الذي يجب ان يقارن المعلول سواء كان علة حدوثه او علة عدمه
فالجزء الاخير من علة وجود هذه الحركة المقارن له ان كان موجودا فيستقل
الكلام وان كان معدوما كعدم الحركة السابقة فكذا ينقل الكلام اليه فرجع
الكلام ح الى علة عدم الحركة السابقة في المرتبة الثانية ان كان الجزء الاخير
هو عدم الحركة السابقة فلو حمل كلام الامام على حمله ايضا يصح ولا يابى عن حمل
قوله على تقدير ان يتخلل عدم والا فيكون من الشق الثالث من التقسيم
السابق قال الشارح وعلى الوجهين احدهما ان يكون الامور الموجودة غير متناهية
وثانيهما ان يكون الاعدام غير متناهية وكون كليهما غير متناه هو الشق الثالث
الذي سيقول في بيانه وقس عليه حال الشق الثالث ولو قال وقس عليهما
لكان احسن واما كون المراد من الوجهين هو الوجهين الباقيين
على الثالث من الاحتمالات الثلث الاول فلا يخلو عن بعد لان الحكم
المذكور هاهنا قد ذكر سابقا وان اريد فيما قال والحاصل انه يلزم الترجيح
شيء جديد لم يذكر سابقا وهو احتمال استلزام العدمات امورا موجودة
حال تحقق العدمات ممنوع والبعد هو ان يكون كالتكرار وان حمل
فلا مانع كلما تم عدم تناهي الاعدام وتسلسلها يحتمل بان يكون
الاعدام كلها مما يستلزم الوجودي حتى يتحقق تسلسله وان يكون كلها
مما يستلزم الوجودي مثله كعدم زيد وعدم عمرو وعدم بكر وبالجملة

عدمات فرد فی الاضافه واحد واحد او ثلثه ثلثه او خمسه خمسه وهکذا کما
ان الاول اعدام زوج فی الاضافه اثنین اثنین او اربعه اربعه او سته سته
او ثمانیه ثمانیه وهکذا وبان ساعفت ثم تجری الاحتمالات بانه لابد ان یکون
احد القسمین او کلاهما غیر متناه ثم کل سلسله من العدمات الزوج والعدمات
الفرد تحتمل التوافق والتخالف فی الاضافه والتوافق مثل ان یکون علة عدم
الحرکة عدم عدم زید وعلة عدم عدم زید عدم عدم عمرو وعلته عدم عدم
بکر وهکذا اثنان اثنان والتخالف مثل ان یکون علة عدم عدم زید
عدم عدم عدم عدم عمرو باربع عدمات وعلیه عدم عدم عدم عدم عدم عدم
بکر بست عدمات وتجوز فی الاعداد التنزل بعد الترقی ایضا مثل ان یکون
علة ست عدمات عدم العدم الاثنین وقس علی هذا حال سلسله
العدمات الفرد من التوافق والتخالف وثمرة التفاوت ستظهر فی الآتی

قوله اقول فیه انه یجوز ان یکون الخ عنوان هذه الحاشیه قد شاع علی
غیر ما کان فی الاصل وهو وان کان بسبب عدم امر لا یستلزم الخ ولکن شاع
ان کان بسبب امر موجود او عدم امر الخ فغیرت ما وصل الی من النسخ
ثم نسخة الاصل فی الشرح مختلفه احدیهما وان کان بسبب عدم امر لا یستلزم
امرا موجودا الخ یکون الملازمه ممنوعه وتتم الظهور اخریهما وان کان بسببا
عدم امر موجود لا یستلزم الخ فالملازمه حقة لکن الحصر ممنوع قال بعض من یستند
الیه بعد نقل قول الشارح او عدم امر یستلزم حدوث موجود الخ فیه اشارة الی ان
المراد من الامر الموجود فی قوله وتلک العلة اما امر موجود وما یعم المانع
وغیره ثم قال لا یقال انه یجوز ان یکون عدمه لعدم امر لا یستلزم ذلک العدم
حدوث امر الی آخر ما ذکرنا فی الاصل لانا نقول ان العدم الذی یکون
سببا لعدم جزء من اجزاء الحرکة یکون جزء من اجزاء علة موجودة بالضرورة
علی ما مر فی ابطال الشق الثانی فظهر ان الوجود الحادث الذی هو علة لوجود
حادث لا یکون امرا اعتباریا انتهی لا یخفی انه لیس الکلام لا فی جانب
العدم ولا فی جانب الوجود فی الفاعل والواجب ان یکون فاعل الوجود
موجودا لیس الا والکلام ههنا فی الجزء الاخیر لعلة عدم الحرکة او فی علته
التامة وهذه ایضا یرجع الی الاول اذ لا ان العلة التامة یجوز ان یکون

بعض

بعض اجزائها موجودة فبین تحقق المعلول وحین تحقق المعلول تحت انه یجمع
ما بقی من اجزائها والباقی اللازم هو الجزء الاخیر سواء کان معه جزء آخر ایضا
او لا ومقابلهما تحت انه یکون له علة فی الجمله فی وجود الحرکة فاعلا او شرطا او رفع
مانع وقد مر ان الامکان مما لا بد منه فی وجود المعلول موقوف الموجود الخارجی
علی الامر الاعتباری مما لا یخفی کما قالوا فی کیفیه صدور الکثیر عن الصادر الاول
والثانی والثالث بل اعتبروا خصوص الوجوب بالغیر والوجود والامکان
سببا لصدور الکثرة عن العقل الاول والکتب مملوة منه ولا حاجة الی
التعداد قال فی شرح التجرید فی بیانها ان للمعلول الاول وجودا ووجوبا
بالغیر وامکانا بالذات فیصدر عنه بحسب کل جهة من تلک الجهات امر آخر
وانها شروط وحیثیات تختلف بها احوال العلة الموجودة والقدح بان
مثل هذه الکثرة توجد فی الواجب ایضا لو تم فانما یفید فی عدم صدور الکثیر عنه
نعم عدول شارح الاشارات عن هذا الطریق فی بیان کیفیه صدور الکثیر
فی مرتبه یدل علی انه سلم ان هذه الاعتبارات لا یکون منشأ صدور
الکثرة لکن الاکثر علی انه یکون فبعضهم لا یعرفون بین الاعتبارات
المجتمعه فی الواجب وبینها فی الصادر الاول فیجوزون صدور الکثیر عن
الواجب ایضا وبعضهم یفرقون فلا یجوزون صدور الکثیر عنه تعالی ویجوزون
صدوره عن غیره والشارح فی حواشیه علی شرح التجرید فرق فی الاعتبارات
التی فی الواجب بان ما هو صالح للمبدئیه لا یوجد فیه الا بعد تحقق الکثیر فلا یکون
منشأ لصدور الکثیر وما تحقق قبل صدور الکثیر لا یصلح علة لصدور شیء
ومعنی صلاحیته للمبدئیه انه لا مانع من جهة نقصان التحقق فلا ینافی مانعیه
العدم والتأخر فیجوز ان یکون شیء صالحا للمبدئیه مع انه کان متأخرا وایضا
یجوز ان یکون المراد بالمبدئیه المبدئیه فی الجمله لا بالنسبة الی الجمیع ولکن
بعد جواز ان الدلیل المذکور فیها کما ذکرنا یمکن ان یقال انه اکتفی بذکر الاقسام
الاخر وبیان استحالتها عن ذکره وبیان استحالته بل المراد من الموجودات
ما یشملهما کما هو المذکور فی مواضع وقد عدوا ارتفاع المانع من علل الوجود
وحققوه ولم یبطلوا قول من قال انه کاشف عن الوجودی ولو سلم فی
ارتفاع المانع لم تنحصر الغوا فی علیه مثل الوجوب والامکان وعدول الشارح

الاشارات الى طريق آخر تسليمي وبحث الامام بانه لو وجد مثل هذه الاعتبارات في الواجب
والمبدأ الاول ايضا ليس معناه انه لا يصلح للعلية اصلا بل معناه انها صالحة وتجوز
صدور الكثير عن الواجب ايضا فلا تثبت العقل وحاصل ما ذكرنا ههنا بيان
المراد مما ذكر في الاصل مع وضوحه وعبارة المستند لا تخلو عن خلل وما وجهنا اليها
لاحتمال غلط النسخة قال فان اجتمعت الخ يعني بعد التعاقب في الحدوث
ان يصدق فاجتمعت في الوجود كما في النفوس الان فانها متعاقبة في الحدوث
كما في الوالد والمولود وهكذا وباقية مجتمعة فكل انسان اليوم مبدأ لسلسلة نفوس
غير متناهية هي نفوس آبائه ويجري التطبيق لكفاية الترتب الزماني لحدوثها
ولا حاجة الى الترتب بحسب الذات والعلية قال فان لم تجتمع في الوجود
نقلنا الكلام الخ لعل قائلا يقول علة عدم الموانع مثل علة عدم الحركة فلما لم يتم
هناك لم يتم ههنا ايضا فكيف نقول حتى يلزم البتة المستحيل في الموجودات
المترتبة وقت عدمها او وقت وجود ما الا ان دفع الايراد ظاهر والاشكال في
تطبيق هذا الكلام على المطلوب والمرام وحاصله كما صورناه ان المستدل يستفسر
عن الجزء الاخير للعلة التامة الذي يقارن وجوده وجود المعلول انام عن الجزء
الاخير لعلة هذا الجزء الاخير وهكذا فكل ما فرض علة فهو جزء اخير يحدث وجود المعلول
معه ولا مجال للقول بتعاقب الموانع لكونها لوازم العلل التي كل منها لازمة
للاخرى اللازم كلها لعدم الحركة فيجيء مع كل منها مع عدم الحركة في آن واحد
فان استصعب تطبيق كلام الشارح الى ما ذكرناه فطبقه والا فخذ هذا
واطلب من مفتح الابواب للقلوب فتح الباب وانتظر اني معك من المنتظرين
قوله كان النقص الا جزء العلة الخ لعل هذا الكلام منهم انما هو في العلة
او الجزء الاخير منها لا في العلل مطلقا فان كل واحد من اجزاء شيء مركب علة
لوجوده وليس عدم كل جزء علة لعدمه بل علته اما عدم احد الاجزاء اي هذا
المفهوم العام وليس هذا بعضا لكل واحد من الاجزاء بل بعض كل جزء
هو رفع ذلك الجزء او رفع كل جزء بشرط عدم سبق عدم جزء آخر كما قيل
وهذا ايضا ليس بعضا لكل واحد من الاجزاء بل ولا لواحد منها الا ان الحكم
في الناقصة حق من احد الجانبين وهو ان ما كان عدمه علة لعدم شيء يكون
وجوده علة لوجوده والحاجة فيما نحن فيه الى هذا لان المفروض اولا علية

الاعدام فلو نوقش في النقض التصاعدي على تقدير كون الكلام في غير التامة والموجبة
بانه لا يلزم عليته كما في اجزاء المركب وعدمها اي في كل واحد منها وعدمه والشرط
وعدمه مثلا فلا يضر قوله يلزم بعضها البعض الخ لان كل وجودي لازم كما انه
ملزوم للاعدام الزوج المنتهي اضافتها الى ذلك الوجودي مثل زيد لعدم
عدم زيد وعدم عدم عدم عدم زيد باربع مرات ثم العدم الزوج العلة لازم
للعدم الزوج المعلول وهو لازم للوجود اللازم له كما انه ملزومه فيكون كل
وجودي لازما لاحد العدمين الزوجين في الاضافة العلة والمعلول لازما وملزوما
للوجودي الاخر اللازم للعدم الزوج الاخر والحاصل ان بين كل عدم زوج
في الاضافة والوجودي اللازم له تلازم وكذا بين العدم والعدم العلة والمعلول
تلازم لان المفروض ان ما هو علة جزء اخير من العلة التامة او نفس العلة التامة
لما هو معلول وكذا بين عدم الزوج المعلول ووجوده اللازم له تلازم فبين
كل وجودي ووجودي آخر تلازم فالقول بانها يلزم بعضها لبعضها دون
كلها لكلها لان الشيء لا يلزم نفسه لكن في هذا الغرض يكفي البعض الثاني
بان نقول يلزم كلها لبعضها لا بعضها لكلها والغرض معلوم والامر سهل قوله
على قياس ما قيل في علية الخ انما قال على قياس الخ لان في ما قيل اثبات العلية
لاحد النقيضين لاحد النقيضين بسبب اثبات العلية لاخر النقيضين لاخر
النقيضين وههنا اثبات العلية والمعلولية بين لوازم العلل والمعلولات بسبب
الحكم المذكور في علية العدم للعدم قوله ولا اقل انها انقص مرتبة يعني انا ندعي
ونحكم بان الترتب والعلية فيما بين الوجوديات ليس الا فلو كان بين العدمات علية
ليس بان لا يكون بين الوجوديات علية فاقل مرتبتها وادناها ان يساويها في
علية كما بين العدمات ولها مشاركة في الحكم مع العدمات قوله والى حاصل انه
عد الخ كون هذا حاصل ما سبق باعتبار انه قال في السابق وان كان العدم متصاعدا
بحسب الاضافة الى غير النهاية يعني ان التصاعد واقع لا محض فرض فتأمل قوله
هذا كله اي خذ هذا فيكون كله منصوبا تاكيدا ويحتمل ان يكون هذا مبتدأ وكله
خبره مرفوعا اي هذا كل الكلام ومنتهاه وغايته قوله لعدم انتهاء العلية
اي حين التفاوت في اضافة العدمات سواء كان المنتهى في الكل وجوديا
واحدا كما في الصورة الاولى او وجوديات متعددة بعدد العدمات المترتبة

او اقل منها متناهية او غير متناهية كما في الصورة الثانية لا تنتهي العلة الى الوجوديات
بل يكون عدم العدم في جانب العلة الباقي بعد اسقاط الاثنين من العدمات
الاربع العلة في مقابلة العدميين من عدم عدم المانع المعلول ولا علة للوجودي
اللازم الباقي في جانب عدم العدم المعلول وكذا في علة العدمات الست للعدمات
الاربع والثمانية للستة والعشرة للثمانية وهكذا **قوله** والاسلم في المنع الخ وجه
الاسلمية هو الخلاص عن الايرادات السابقة فكونه مجابا بالجواب الآتي
لا يضر لانه مشترك بين الجميع ولعل فيما قلنا وهذا جار في جميع صور الوجوديات
اللازمة اشارة الى هذا **قوله** ولا يمكن اثبات الترتيب الخ اي فيما ذكره الشارح
رحمه الله واما فيما ذكرناه فلظهور عدم امكانه سواء تعدد اللوازم اولا ووجه الظهور
ان اعتبار التساوي انما هو بين رفع شيء ومرفوع ذلك الشيء بلا واسطة كعدم
المانع وطرفيه فان النقيض هو رفع ذلك الشيء فلو تحقق مرفوع لذلك
الشيء بلا واسطة يكون هذا مساويا لرفعه فيعتبر رفعه نقيضا لا مرفوعه مطلقا
ولو بوسايط كثيرة وان كان مساويا لذلك الرفع ايضا وكذا في جانب
الرفع **قوله** الثالث انه ما لتصالح الفرق بين هذا وبين الثاني ان
في الثاني منع معلولية لازم المعلول بعد تسليم عليته لازم العلة لمعلولها ولا بد
من دعوى ذلك ايضا لعدم الترتيب في الوجوديات والا فاللازم من الدليل
المذكور عليه اللوازم معلولات ملزوماتها وهي العدمات لا اللوازم العدمات
العلة وفي الثالث منع علية لازم العلة لمعلول ملزومه كليا وان سلم في الجملة
والاستحالة انما يتوجه على تقدير السلب الكلي والزام ان لازم النقيض
لا يكون علة اصلا **قوله** مع اسنادهما انتفاء البعض الخ قال بعض من يستند اليه
لما كان بناء تمامية دليلهم وعدم جريانه في الحوادث اليومية على القول بالحركة
السرمدية وتوارد الاستعدادات الغير المتناهية الحادثة على المادة القديمة
عدّ هذا القول من وجوه اجوبة دليلهم وكذا الوجه في الوجه الخامس انتهى لا يخفى
ان ما ذكره لا يدل [illegible] على كونه انتفاء البعض بالحوادث وفي كلامه ايضا
اعتراف حيث قال وعدم جريانه في الحوادث اليومية حيث يفهم منه ان عدم
التمامية من جهة النقض بها ولو قطع النظر عن هذا القول لا نسلم [illegible] الدليل
[illegible] الى دعوى الحركة السرمدية وتوارد الاستعدادات ولا اثر في كلام

المستدل

26

المستدل منه كما سبق **قوله** بل الاولى اخص وافيد اما انه اخص فلان المقارنة
اعم من المقارنة بطريق التوارد او بطريق آخر فاذا حكم على المقارن مطلقا
بسلب السبق يكون سلبا كليا حمليا او شرطيا وكذا اذا حكم عليه بعدم السبق
ايجابا يكون ايجابا كليا كذلك والحكم على المقارن بطريق التوارد كما في
المقدمة الثانية سلبا او ايجابا يكون سلبا جزئيا او ايجابا جزئيا بالقياس
الى الاولى وان كان سورها ايضا كليا كما في كل حيوان ماش وكل انسان
ماش ولا شيء من الحيوان بحجر ولا شيء من الانسان بحجر لان كل انسان بعض
من كل حيوان والكليتان الموجبة والسالبة اخصان من الجزئيتين كذلك واما انه
افيد فقط لان الحكم على الاعم اعم واشمل من الحكم على الاخص كليتين والكلية هي
كلية المقارن للحوادث **قوله** واللازم واحد منهما الخ اعلم انه اذا لم يفرق
بين المقدمتين السابقتين على ما بين المقدمتين احديهما فلا بد ان يكون
سابقا على كل واحد مما يصدق عليه الحادث والا فلا وهذا الموجب ان يكون
له يتحقق فيها سبقه على كل واحد مما يصدق عليه الحادث يكون الحال كما ذكر
بل يلزم التكرار في المقدمتين السابقتين ايضا واذا فرق وقيل ان المراد في المقدمة
الثانية هو السبق في زمان معين مثلا على كل حادث كما قال في الثانية لوجب
ان يكون له حالة يتحقق فيها سبقه على كل واحد مما يصدق عليه الحادث فلا يكون
في المقدمتين واحد لا سابقا ولا لاحقا ويمكن ان يصرف الى هذا ويمكن ان
يكون الامر بالعكس بل في آخر الكلام اشارة الى هذا لكن ظ كلام الشارح رح يميل
الى خلافه حيث حكم بان الحكم بالمنافاة بين دوام المقارنة مع البعض والسبق
على كل فرد بديهة الوهم لا بديهة العقل بل كان اللايق ان يمنع لزوم تحقق
الحالة المذكورة وكذا ظ كلام المعترض يميل الى خلافه لانه على الفرق يكون
الثاني الاخير هو تحقق الحالة المذكورة فكان المناسب ان يجعل المقارنة
اولا منافيا لهذا ثم يشتغل الى بيان منافاتها لملزوم هذا وهو السبق على كل
حادث مطلقا اولا واخرا ومثل كلام الش اظهر من مثل كلامه لان السوق
بنى الايراد عليه وقال آخر كلامه وانما يلزم ما ذكره لو لزم سبق العدم
على جميع ما يصدق عليه الحوادث في زمان واحد وهو ليس كذلك
وهذا الكلام منه يدل على ان كلام المعترض ليس بناؤه على هذا بل [illegible]

كانه جواب من سوال مقدر والا لكان الجواب اولا ان السبق في زمان
واحد غير مسلم ثم المقدمة السابقة من المقدمتين السابقتين والمقدمة السابقة
عليها وهي لان القديم يجب ان يكون سابقا على كل حادث مهدة بان
من قبيل اعادة المدعى المذكور قبل الدليل بعد الدليل وتفريعه عليه كما يقولون
بعد اتمام الدليل فثبت المدعى **قوله** فتأمل لعل وجهه ان ظاهر كلام المعترض
على عدم الفرق حيث قال واذا كان مقارنا مع واحد لا يكون سابقا على كل
واحد مطلق وقال والمنافاة بين دوام المقارنة والسبق على كل فرد بديهية
بدون تقييد السبق بكونه في زمان واحد او مثله **قال الشارح** لان حدوث
كل فرد يستلزم الخ اي حدوث اي فرد ولو كان فردا واحدا قال بعض
من يستند اليه اي الحكم بكون المقارن مع واحد منها غير سابق على كل واحد
منها بالزمان بل على بعضها من بداهة الوهم لا من بداهة العقل كما زعمه المجيب
فان تقدم القديم على كل فرد من افراد الحادث لا يستلزم الا كون القديم
متحققا في الزمان السابق على كل واحد من افراد الحادث بخصوصه وهذا
لا ينافي كونه مقارنا دائما لفرد من افراده لا بخصوصه وهو المسمى عندهم بالفرد
المنتشر وبما قررنا ظهر ان الحالة التي يجب ان يتحقق فيها سبق العدم على كل
واحد من افراد الحادث هو زمان ما لا الزمان المعين كما توهم حتى يلزم المنافاة
بين دوام المقارنة مع بعض الافراد وبين السبق على كل فرد من افراد الحادث
انتهى لا يخفى انه لا نزاع لنا في ان اللازم هو السبق في زمان ما على كل
فرد لا في الزمان المعين بل هذا ما ذكره الشارح وكلامنا في انه لو كان مراد
المجيب من الحالة ما يؤول الى الزمان المعين يكون حكمه بالمنافاة حقا وانما الخفاء
في لزوم الحالة وقد اشير بالامر بالتأمل كما بين آنفا الى ان الظاهر من كلام المجيب
اثبات المنافاة بين دوام المقارنة والسبق على كل واحد مطلق لا في زمان معين
بخصوصه فح يكون الوهم في دعوى المنافاة كما ذكره الشارح ثم ما ذكره الشارح مندرج
فيما نقله بعد هذا عن المجيب كما ستذكر فانتظر **قوله** لان حدوث كل فرد يستلزم الخ
الاعتراض عليه
اي حدوث اي فرد ولو كان فردا واحدا فيكون ايجابا جزئيا معنى فيكون
حدوث كل فرد ايجابا كليا مستلزما له بطريق الاولى ويحتمل الايجاب الكلي ايضا
وان عمم الدليل كما قال وحدوث الجزء يستلزم حدوث الكل بديهة وكلام

المعترض ايضا لا يخلو عن هذين الاحتمالين **قوله** لجميع افراده في ذلك الوقت
اي وقت حدوث المجموع لا وقت السبق الذي هو وقت العدم ثم حدوث
المجموع اعم من ان يحدث جميع اجزائه في آن واحد او يحدث اجزاؤه متعاقبة سواء
كانت مجتمعة في البقاء او غير مجتمعة فيه ايضا فيكون في ذلك الوقت ظرفا
لجميع افراده اي لحدوثه ووقت حدوث المجموع هو مجموع اوقات حدوث
الافراد فيكون حاصل المعنى فيستلزم حدوث المجموع بعد ذلك الوقت الذي
هو وقت السبق في وقت آخر وكذا يستلزم حدوث جميع افراده في ذلك الوقت
الآخر آنا واحدا كما ان حدث المجموع في آن واحد او زمانا ممتدا كما ان حدث
المجموع جزءا فجزءا وكون حدوث المجموع في هذه الصورة الاخيرة ايضا في آن
واحد وهو الآن الاخير من آنات حدوث الاجزاء لو سلم لا يضر لانهم يقولون
في مثله ان مجموع الاوقات وقت لمجموع الافراد والمراد معلوم **قوله**
فالحوادث ما ذكره الشارح ليس المراد انه لم يذكر ههنا وهم كلامه بما ذكره الشارح
بل هو ايضا في كلامه مذكور حيث قال انما يلزم الخ فانه حصر المنافاة على حدوث
الكل المجموع ومنع لزوم حدوث الكل المجموع لحدوث كل فرد بالمعنى المذكور
فهو صريح في انه لو لم يحمل على الكل المجموع في زمان معين لا نسلم المنافاة وهذا
هو ما ذكره الشارح سابقا فما ذكره الشارح سابقا مندرج في كلامه وما ذكره
لاحقا لا يرد عليه ثم حاصل ما ذكرنا ان المعترض لما راى ان المعتمد للمجيب
الناقض هو هذا الحدوث حمله على هذا واجاب بما اجاب واما الاعم او الفرد
الآخر من حدوث المجموع فلا منافاة فيهما مع دوام المقارنة بفرد ما والحكم بها
بديهة الوهم لا بديهة العقل كما ذكره الشارح سابقا فيكون جواب الشارح
سابقا مندرجا في جوابه ولا يرد ما ذكره لاحقا **قال الشارح** وقد قدح بعض
الفضلاء الخ لا يخفى ان حاصل ما ذكره في بيانه هو القدح في القول بقدم النوع
بعد القول بحدوث كل فرد ولا يتعلق غرضهم بهذا القول اذ لو قالوا بحدوث
النوع في المعدات والحوادث ايضا لا يضرهم في القول بقدم العالم وارتباط
الحادث بالقديم بتجدد المعدات كما فهم كلامه مع ان القول بالقدم الجنسي انما هو
في كلام الشارح نفسه في الموضعين وفي مقام المنع على ما ذهب اليه الفلاسفة
وبطريق التنزل الاول حيث قال بعد تقرير دليل الفلاسفة وبعد المنع

والاستناد لجواز تجدد العالم بدون حركة قديمة او مادة قديمة فح لا يلزم الازلية جنس
هذا المعدد لحوادث والثاني حيث قال في ضمن الجواب عن الجواب عن الوجه الثالث
من الايراد وفي ذيله فلا يلزم القدم الشخصي ح لشيء من اجزاء العالم بل القدم الجنسي
والفلاسفة بعد ما قالوا بالقدم الشخصي في بعض اجزاء العالم يقولون بقدم
نوعه وجنسه ايضا لكن بلا حاجة اليه في نفسه بل بلزومه ولا حاجة لهم الى
التزام قدم الجنس او النوع في الحوادث المتعاقبة بل هذا تبرع وتفضل
من المانع في مقابلتهم نعم لو نقل صدور هذا القول عنهم مطلقا في نفسه في موضع ليقدح
بما ذكر ان تم ولكن يكون محل الايراد ح ذلك الموضع لا ههنا لانه لم يذكر
ههنا والايراد بعينه يقتضي ان ينقل ذلك القول منهم ثم يورد بل يقول
وقد قدح بعض الفضلاء في القول بالقدم الجنسي من الفلاسفة مع القول
بحدوث كل فرد من افراده ولا يقول قد قدح في مذهب الفلاسفة مطلقا
وبطريق الاجمال بل تعين موضع قولهم ايضا حتى لا يتوهم ان مقصوده
الايراد في هذا المقام ولا وروده اذ ليس ذلك القول ماخوذا
ههنا فالتوهم بعد نقل القول بدون تعيين الموضع في ان هذا القول في هذا
الموضع وليس كلاما تقريبيا وبدون النقل في ان هذا الايراد ههنا وعلى
ما ذكر في هذا المقام والحال انه لم يذكر شيء يتوجه عليه هذا بل يكون بدون
النقل صريحا في ان الايراد على ما ذكر في هذا المقام فالتوهم ح ينحصر في صورة
عدم تعيين موضع النقل لا في صورة عدم النقل فان في صورة عدم النقل يكون
الف درجا لا متوهما ولا يرد مثله على الوجه الرابع لان قدم امر كاف في
وروده ان تم سواء كان ذلك القديم هو المتحرك او الحركة بمعنى التوسط او المادة
او قدم آخر بل مدعاهم اثبات قدم ما وسواء استلزم التجدد وقدم نوع او جنس
او نحوهما اولا ثم التزام تجدد الحوادث لزمهم في الجواب عن النقض ولعل في
عدم جعل الشارح هذا القدح وجها آخر في الجواب مع جعل الرابع والخامس
وجهين آخرين ايماء الى ما ذكر فتامل ط **قوله** لا مكان ههنا اي عند انتفاء
هذه الملاحظة لانها لا معنى يعرف بها لا يقال الملاحظة بالوجه المذكور غير لازمة
لان الوجه الآخر لو لاحظنا بذلك الوجه يكفي مثل ان يلاحظ عدد المعلولات
مع عدد العلل بان كل معلول لعلة فعدم التكافؤ على ذلك التعدد الآخر لا نقص

ط وجه التأمل ان كون التزام التجدد في الجواب عن النقض
لازما غير له في دفع ما اورد لان الالتزام كاف
في الايراد واسناده واشتهاره مسلم

لانا نقول بعد فرض المساواة وحفظها يجب ان يكافي باي وجه يلاحظ
بل نقول هما ملت ايضا غير متكافئ غاية انه لم يظهر لنا في تلك الملاحظة
ولم يقدر على اظهاره **قوله** غير الابوة المضايفة لا يقال يكفينا مادة النقض من
وايضا مساواة العدد في المتضايفين المخصوصين مثل الابوة والبنوة لا يكفي
للحكم في مطلق المتضايفين بها كما في العلية والمعلولية اللتين فيما نحن فيه لانا نقول
المعلولات المتعاقبة ومعلولياتها مثل الابناء المتعاقبة وبنواتهما فيشترك الدليل
والمحصور مثل التوأمين في الجميع وكذا كل من الاضافات فان تم في احدهما تم في
الثواني بلا تفاوت وان اختل في واحدة اختل في الجميع فلا يبقى الا مادة مثل
التوأمين في الجميع فالجواب الحاسم لمادة الشبهة ان الاضافة نسبة بين
الشيئين والنسبة تابعة للطرفين فتتغير بتغير الطرف كلا او بعضا وايضا
بعد قبول ان النسبة حين عدم الاجتماع زمانا متغايرة ولا شك ان اجتماع
الامور المتغايرة بعضها مع بعض ذاتا ونسبة في وقت الى شيء واحد مثل
الاب الواحد والعلة الواحدة لا تجعل تلك المتغايرة واحدة بالذات لا ابتداء
ولا انتهاء **قوله** لا يسع فيما نحن فيه للمانع ولا يضر على المستدل **قوله** لا تزيد
على العدد الآخر سواء اتحد هذا الكلام حينئذ ان منشأ التوهم والتجويز لتجويز
زيادة احد المتضايفين على الآخر في المتعاقبات والظاهر ان منشأه توهم
ان عدم وجود المجموع واجزائه معا يستلزم عدم وجود العدد العارض لهما
فكيف ينسب ويقاس عدد العلل والعليات الى عدد المعلولات او المعلوليات
او ان التطبيق لا يجري او ان مقتضى الدليل ان لا توجد السلسلة وسلسلة
المتعاقبات ايضا غير موجودة فلم يتخلف مقتضى الدليل عن الدليل كما سنذكر
هذا الشارح في وجه توهم عدم بطلان هذه السلسلة ببرهان التطبيق
والحاصل انه لا فرق بين البرهانين في منشأ توهم عدم ابطالهما السلسلة
المذكورة ثم لا يخفى ان حاصل السند الاخير تجويز سلسلة المتعاقبات بسبب بطلانها
وعدم وجودها فمعنى التجويز بعد بطلان الوجود فان قيل المراد تجويز الوصف
الذي هو عدم التناهي لبطلان وجودها لا تجويز وجودها بالعدم وجودها قلنا
فح يجب ان يكون الباطل في المجتمعة هو ذلك الوصف لا الوجود فالجواب
انه في الآتي بان مقتضى الدليل بطلان هذا النحو من الوجود ولكنه لا يبطل به

جميع انحاء الوجود وايضا فعلى اي حال لا يوافق السند للمنع لان مدار المنع على الفرق
بين المجتمعة والمتعاقبة وتجويز ما لا يجوز هناك ههنا سواء كان وجودا او وصفا
وحاصل السند انه لم يختلف مقتضى الدليل فما هو باطل هناك فهو باطل ههنا ايضا
وجودا او صفة فلا يبقى فرق بعد التزام الفرق بل يصحح الفرق بعدم الفرق
ويستحيى بعض البعض عن قريب **قوله** والذين لم يقولوا بالوجود في
الدهر اي لم يقولوا بان الدهر وعاء الزمان والزمان مظروف له ولا يثبتونه
امرا مغايرا للزمان ايضا يقولون بمثل هذا الوجود للزمان والحركة في الزمان
واعلم ان اثبات اي النحوين المذكورين وجود المتعاقبات ودعواه مما
لا حاجة اليه لانه بعد ما بان الدليل في المتعاقبات يقول ببطلان عدم
تناهيه لا ببطلان وجوده بل لو قيل بترتب الاعدام الغير المتناهية يجري
الدليل ايضا ويلزم الفساد المذكور هناك من الانقطاع على تقدير عدم
انقطاعه او مساواة الجزء للكل فمقتضى الدليل هناك الانقطاع ليس
الا اذ لا وجود للعدمات فكذا في الموجودات والمتعاقبات فمقتضى الدليل
هو التناهي فيلزم منه بطلان وجود الامور الغير المتناهية ايضا لبطلان عدم
تناهيه وبمثل هذا الكلام يجاب عن المغالطة المشهورة وهي ان الشيء
الذي يستلزم وجوده وعدمه اجتماع النقيضين هل هو موجود
او معدوم فعلى اي حال يلزم اجتماع النقيضين والقول بان ذلك
الشيء باطل وليس موجودا لا يكون جوابا عنه انما جوابه ان هذه الصفة
لم يثبت لشيء ولو قيل ان ذلك الشيء ليس بمتحقق بان يرجع السلب
الى وصفه يصح لكن مرجعه سلب الوصف وايضا لنا ان نقول ان البرهان
يبطل وجود الافراد بهذا الوجه وان لم يحصل للكل وجود بوجه من هذه الجهة
والصفة وايضا لنا ان نقول انه يبطل هذين الوصفين للكل اي كونه بحيث
وجد كل واحد من افراده الغير المتناهية في وقت او كون نفسه او جميع افراده
موجودا في مجموع الزمان وان لم يكن الوصفان وجودين للكل بل الحق
في الجواب ذلك المجوز الفارق ان يقول يجب ان يكون ما ابطله في الجملة
المجتمعة محذورا في المتعاقبة بعينه فان كان الباطل فيها وجودها يجب ان يجوز
ههنا وجودها ليتحقق الفرق بينهما وان كان الباطل عدم تناهيها فيجب

ان يجوز

ان يجوز ههنا وجودها ليتحقق الفرق بينهما وان كان الباطل عدم تناهيها فيجب ان يجوز
ههنا عدم تناهيها لذلك فاذا عرفت هذا فاذا كان الباطل هناك وجودها
يكون حاصل القول بالفرق ان وجود السلسلة المتعاقبة جائزة وحاصل
السند ان ذلك بجواز العدم وجودها ويحقق مقتضى البطلان فيها وليس هو
الا ناقص واذا كان الباطل هناك عدم تناهيها والمحذور ههنا يكون عدم
تناهيها فمقتضى الدليل ههنا ايضا يكون هو التناهي فلو كانت غير متناهية
فعدم وجودها لا يحقق مقتضى الدليل بل مقتضاه هو التناهي ولا يتعلق ايضا
بوجود دون وجود فاي وجود يبطل هناك يجب ان يجوز ذلك
الوجود ويحكم ببطلانه ايضا كما هو مقتضى الدليل هناك ثم الكلام في
الدهر طويل ومشكل ومشهور انه صلعم قال لا تسبوا الدهر فان الدهر هو الله
ونقل بعض من يستند اليه عن بعض المتالهين ان الدهر محيط بالزمان
بمعنى انه لا يوجد جزء من الزمان الا وهو مقرون به ومع ذلك لا يوجد فيه
ماض ولا مستقبل ولا قسمة بوجه بل هو امر وحداني محيط بالازل والابد
كل منهما مقرون به فبالازل فيه وباعتباره على الابد فمنه يتحمل معنى قوله
تعالى هو الاول والآخر وكون المتجردين عن جلابيب ابدانهم المنخرطين
في سلك المجردات مشاهدين للحوادث الآتية في الزمان الفانية
قوله من المساواة او المعاودة الخ احتمال المعاودة انما هو لسبب المساواة
لا ابتداء ومن كون كل واحد من التامة بازاء واحد من الناقصة فانه
لا يحتمل المعاودة ولا يناسبها وكذا تسليم المعاودة ومنع المساواة في المنع
الثاني لئلا يلزم ارتفاع النقيضين الذين هما المساواة والمعاودة
قال شارح التجريد واعترض بانا نختار انه يقع بازاء كل جزء من التامة
جزء من الناقصة ولا نم لزوم تساويهما فان ذلك كما يكون للتساوي
قد يكون لعدم التناهي ايضا ثم قال ويجاب بدعوى الضرورة فان كل متحققين
اما متساويان او متفاوتان بالزيادة والنقصان وان الناقصة يلزمها
الانقطاع وقال هذا الشارح في حواشيه على ذلك الشرح اقول كما كان
قول المعترض لا نم لزوم تساويهما فان ذلك كما يكون للتساوي قد يكون
لعدم التناهي ايضا محتملا لان يكون غرضه انه على هذا التقدير ليس بمتساويين

ولا تعدو بين بناء على توهم انهما من خواص الكم وان يكون عرضا انهما مع كونهما
متساويين يقع كل من احدهما بازاء واحد من الاخرى لغرض الابطال سهلا
الوجهين بدعوى الضرورة في الانحصار اولا وفي عدم امكان توافق الاحاد
مع التفاوت ثانيا انتهى لا يخفى ان اختيار الشق الاخر وهو ان لا يقع بازاء
كل جزء من التامة جزء من الناقصة ومنع لزوم الانقطاع لا يبعد ايضا فانه مثل
ان يختار المتفاوتة ويقال مع ذلك انه يقع بازاء كل جزء من التامة جزء من
الناقصة بل هو اقرب منه فان التزام عدم الوقوع هو التزام المتفاوتة وبعد
التزام المتفاوتة القول بعدم الانقطاع بسبب عدم التناهي اقرب من القول
بوقوع كل جزء من التامة بازاء واحد من الناقصة بسببه والجواب بهذا
الجواب قوله يعني انه سيجيء اشار الى ان العدد غير موجود بل هو امر
انتزاعي ينتزع من الامر الموجود حيث قال سيجيء عروضه الخ فان المطلوب
نفس العدد ولا في معروضه المتعاقبة الاجزاء كما قال فان العدد الذي الخ وان
المساواة واللامساواة من خواص الكم مقدارا او عددا كما هو المقرر كما قال فان
العدد بل الكم مطلقا يأبى عن قبول مساواة جزئه لكله ولا يخفى ان استحالة مساواة
الجزء للكل يقتضي عدم تحقق العدد المعروض لها والعدد غير موجود في الاصل جزؤه
وكله متساويه ومتفاوته فمقتضى البداهة هو بطلان وجود العدد وهو واقع
ولا يلزم منه بطلان معروض العدد وكان كلامه في تحرير الشبهة مثل هذا فاستحالة
هذا مثل استحالة ذلك اعني استحالة وجود العدد ووجود التعاقب مثل استحالة
معروضه ممن توقف هناك توقف ههنا بل ههنا اليق لان وجود العدد
تعاقبي مثله وانتزاعي ايضا ومع ذلك منتزع عن الموجود التعاقبي ولا عن
محقق الوجود والتفصيل ان الايراد على ما ذكره الشارح من وجوه احدها ان معروض
العدد كما لم يكن موجودا في المتعاقبات فكيف يتحقق العدد والعارض وكيف
ينتزع من المعدوم العدد الانتزاعي الاعتباري حتى يحكم بمساواة جزئه لكله
على تقدير او عدم مساواته بل كيف يطبق واين المنطبق والمنطبق عليه وكفاية
هذا النحو من الوجود التعاقبي للمعروض لانتزاع العدد عنه غير مسلم كيف وكفايته
لعاجته غير مسلم فكيف يكون منشأ انتزاع وجود الاخر وثانيها ان مساواة
جزء العدد لكله بط ولازمه بطلان العدد ونحن نقول بعدم وجوده فلا يتخلف

مقتضى الدليل عنه كما جوزه الشارح في المتعاقبات مثل هذا والقول بان اللازم
بطلان الوجود الانتزاعي ايضا غير مسلم خصوصا الوجود الانتزاعي الذي يكون منشأ
انتزاعه ذلك النحو من الوجود وثالثها انه لو تجاوز الاستحالة من العدد الى معروضه
فيقول في المعروض ايضا بمقتضاه وهو بطلان وجوده فان قيل اللازم بطلان هذا
النحو ايضا قلنا فرجع الكلام الى الاول بل يدور فانه يجوز ان يكون مقتضى الدليل الخ
ايضا هو بطلان الوجود الاجتماعي وادعاء انه هو الوجود التعاقبي او هو ايضا اول
المسئلة فظهر ان الحكم بان امره بالتأمل بهذه الوجوه جميعا او بعضا اولى من حمله
على الدقة المحضة والغفلة عما يرد قال الشارح يأبى عن قبول مساواة جزئه لكله قال
بعض من يستند اليه وذلك لان طبيعة الكم من حيث هي تقتضي القسمة الى
الاجزاء المتباينة التي يزداد بازديادها وينقص بانتقاصها فيكون عدم
الازدياد بازديادها منافيا لمقتضى طبيعته فيكون الكل المشتمل على الزائد بالنسبة
الى جزئه مساويا لجزئه متأبيا بالذات بتلك الطبيعة وبما ذكرنا ظهر ان امره رحمه الله
بالتأمل اشارة الى الدقة لا عدم الصحة انتهى فتأمل في الظهور مما ذكره وكيف
يدفع ما ورده فلم يحمل على الغفلة واين الدفع قوله حاصله ان الامتياز بين
الاحاد الخ قال بعض من يستند اليه قيل ما حاصله انه لا بد لجريان الدليل من وجود
الاحاد مجتمعة متمايزة ليصح اتصافها بالتقدم والتأخر الذين هما متضايفان
لا يمكن انفكاك احدهما عن الاخر اصلا لا خارجا ولا ذهنا اذ لو كان وجوداتها
الخارجية متعاقبة منقضية بعضها عند بعض اخر لم يكن شيء منهما متصفا بالتقدم
والتأخر ضرورة اقتضاء تحقق كل منهما تحقق طرفه حين تحققه واما وجودها في
الذهن فالاجمالي منه لا يحصل له الامتياز الذي لا بد للتطبيق والتفصيلي لا يقدر
عليه الذهن ضرورة امتناع احاطته بما لا يتناهى ثم قال اقول هذا ظاهر الفساد
اما اولا فلانه على تقدير تمامه يدل على عدم تقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض
اذ وجودها الاجمالي الوحداني الذهني لا يكون منشأ للاتصاف بهما ولا يمكن
وجودها مفصلا لعدم اقتدار الذهن على الاحاطة بما لا يتناهى مفصلا
بل يدل على نقيض ما ادعاه من جواز الامور الغير المتناهية المتعاقبة اذ لا معنى
لتعاقبها الا كون وجود بعضها متقدما على وجود بعض اخر غير مجامع معه
واما ثانيا فلان عدم اتصافها بالتقدم والتأخر الزمانيين انما يتصور بان يتحقق

موصوف احدهما فی زمان تحقق موصوف الآخر او تحقق موصوف احدهما ولم یتحقق
موصوف الآخر اصلا واما تحقق موصوف احدهما فی زمان سابق وتحقق موصوف
الآخر فی زمان آخر فیتحقق التقدم والتأخر الزمانیین لامنافی لهما علی ما لا یخفی
انتهی بعبارته لا یخفی ان حاصل ما اورده اولا هو ما ذکرناه من النقض بالمعدات
وحاصل الجواب الثانی دعوی انحصار عدم الاتصاف بالتقدم والتأخر فی صورة
اجتماع الموصوفین فی زمان واحد وفی صورة تحقق احد الموصوفین وعدم
تحقق الآخر اصلا ودعوی لزوم الاتصاف بالتقدم والتأخر فی غیر ما تین الصورتین
فیکون من قبیل دعوی الضرورة فی بعض مدعی المستدل فعلیک بالمحاکمة فربما
عن المحاکمة فانه یمکن ان یقرر کلامه معارضه بان یقال الاحتمالات بین الشیئین
بحسب التحقق اربعة اما ان یتحققا معا فی زمان واحد فظاهر انه ح لا تقدم ولا تأخر
زمانیا او یتحقق احدهما ولا یتحقق الآخر اصلا فکذا لا تقدم ولا تأخر او لا یتحقق شیء
منهما فکذا لا تقدم ولا تأخر او یتحقق احدهما فی وقت ویتحقق الآخر فی وقت آخر
فلو فعل انه لا تقدم ولا تأخر بینهما ح یجب ان یسلب التقدم والتأخر الزمانیین
بالکلیة واعلم ان عبارته فی آخر کلامه کانت هکذا فیتحقق التقدم والتأخر الزمانیین
لامنافی لهما علی ما لا یخفی ولعل فیها خلل جزئی وتحرف من الناسخ **قوله**
فالذهن لا یقدر علی تفصیلها اما اذ لا ننا نقول وجهین احدهما انها حادثة فلا یقدر
فی زمان متناه علی تفصیل امور غیر متناهیة وثانیهما ان وجود الامور الغیر المتناهیة
بالوجه المذکور محال فی نفسه لجریان الدلیل فیها فلا یبطل بفرضها شیء واما اذ کان
المبادی العالیة بل المبادی العالیة فللوجه الثانی اما الوجود الاجتماعی فباطل
بالاتفاق واما الوجود التعاقبی فعند المستدل فلا یمکنه الاستدلال والاحتمال
الالزامی لعله لا یتم لانه لیس مثل مقدمة غیر مسلمة عند نفسه تأمل **قوله** فانه
مشکل فانهما من المعقولات الثانیة یعنی ان التقدم والتأخر لیس مثل الامکان
بان لا یقتضی الموصوف بهما ثبوت الوجود له وان کانا من المعقولات الثانیة
فقوله فانهما من المعقولات بیان وجه الاشکال واما وجه دفع الاشکال فهو انه
لا یلزم من کونهما معقولا ثانیا ان یتصف بهما موصوفهما ازلا وابدا موجودا ومعدوما
مثل الامکان فان الوجود ایضا من المعقولات الثانیة ولا یتصف موصوفه به ازلا
وابدا موجودا ومعدوما موصوف حتی یثبت والظاهر انهما من متفرعات

الوجود فیکون مثل الوجود ولیس مثل الامکان الذی الوجود من متفرعاته **قوله**
ایضا متحقق وهو کاف ومدار الجریان علی هذا التحقق **قوله** ومنع کون کل کان
المانع یرجع عن قبول کون المعدات منشأ الانتزاع حاصله ان رجع المانع
عن قبول المنشائیة فالجواب هذا یعنی ان ما فی اتصاف المعدوم بالتقدم والتأخر
ما تقول قائلا بانه متصف بالمنشائیة للانتزاع وانما کان کلامه فی الاتصاف
وکما ورد النقض بعدمات الامور المجتمعة وبا جوابها ولسبب ان الجریان باعتبار
المنشائیة للانتزاع ورد علیه المنشائیة متحققة فی المعدات ایضا فمنع المنشائیة
منها یکون رجوعا عن القبول الاول والا فلا رجوع بل یحتمل الترقی لکونه مسکوتا عنه
اولا وحاصل الجواب علی ای حال انه ان لم یتحقق الاتصاف ولا المنشائیة لم یکن
فرق بین الحکم بعدم علیه السلام علینا وعکسه فی الصدق والکذب ففی احتمال رجوع
وفی احتمال ترقی وفی احتمال لیس شیئا منهما بل ینتهی الکلام الیه بمرابته وکان
بالنسبة صحیح الی جمیع الاحتمالات وان صح النسبة فی الترقی ایضا **قوله** قد مر
الاشارة الیه فی جواب منع ترتب الوجودیات اللازمة للاعدام الزوج فی
الاضافة کعدم عدم المانع **قوله** فان کل نفس لها رفع لتوهم ان مدعی الترتب
والجریان یدعی وقوع کل نفس فی نظام سلسلة واحدة ومدار التناهی
علی هذا ولیس کذلک فان نفوسا کثیرة فی کل زمان لا ترتب بینهما کالاخوان
قربا والاجانب کثیرا فالجواب انه لا حاجة لنا الی ذلك البرهان وعدم تناهی
السلسلة الی ادخال نفس فی نظام سلسلة واحدة بل یحصل سلاسل فی کل
زمان بعدد النفوس التی لا ترتب بینها فی کل زمان فان لکل واحد من النفوس
الیوم مثلا مبدأ سلسلة الی آبائها وکذا فی الایام الماضیة وبعض السلاسل الماضیة
داخلة فی بعض السلاسل التی فی الیوم وبعضها غیر داخلة وهذه هی سلسلة
النفوس التی انقطع نسلها **قوله** الا عدل بالاعدل قالوا کلما کان المزاج
اعدل والی الوحدة الحقیقیة اقرب کانت النفس الفایضة علیها بمبدأ ما اشبه
فناسب مادة النفس بمبدئها فی الوحدة وفی الخلو عن الاضداد
فلها اوله اولیها یحصل فیها منها نفس کذلک بمناسبة العلتین بعد
استعداد المادة فلا تحصل للبسائط ولذا قالوا لو توصف بحصن بضاعة
الخذور شاقة القدیر حع الی الوصول بالکمالات النفسانیة الروحانیة

فالمزاج هو كيفية متوسطة متشابهة في اجزاء البدن تحصل بعد الفعل والانفعال
والكسر والانكسار بين الكيفيات الاربع المتضادة بعضها لبعضها في العناصر
الاربعة بعد تصاغرها في الغاية وتفاعلها والكلام في الفاعل والمنفعل والكاسر
والمنكسر بانها ماذا له ذيل طويل فان اردت بعض التفصيل فارجع الى شرح
التجريد في بحث المزاج وغيره من المفصلات قوله فاطلب التفصيل هناك
قال هناك واجاب عنه بعض المحققين ان النفوس بذلك الاعتبار وان كانت
مترتبة لكنها ترتبها باعتبار الابدان وهي غير مجتمعة واقول لا يصح هذا الجواب
لان النفوس مجتمعة ولها ترتب باعتبار فيجري فيها التطبيق فان تعريف
البدن ليظهر الترتب بين النفوس غير قادح في ترتب الامور الغير المتناهية المجتمعة
اذ حاصل هذا المقال ان نفس كل ابن اليوم متوقفة على نفس ابيه وهكذا فيلزم
نفوس غير متناهية مترتبة مجتمعة في الوجود وهو مستحيل بالاتفاق والبرهان
فاذا ثبت ترتب النفوس بواسطة الابدان مطرح الابدان من البين
وتمسك بترتب النفوس المتوالدة الى غير النهاية والوجه في الجواب عن
قبلهم انهم لا يقولون بترتب النفوس المتوالدة الى غير النهاية فان الرئيس
في الشفاء قد صرح بانقراض الافراد الانسانية بل الحيوانات المنتنفة في القرنات
العظيمة المقتضية للطوفانات العامة قال ثم تحدث بالتولد ويكون ذلك
الانسان وليد الخاصية يقدر بها على استنباط الصنايع التي تحتاج اليها
هذا النوع فيخترعها وذكر شمس الشهرزوري في كتابه المسمى بشجرة الشجرة الالهية
كيفية تولد هذا الانسان مفصلا وذكر ان هذا الادم الذي نسب اليه الناس
حدوثه بالتولد بل بالتوالد وان التولدي سابق عليه اه واقول فعلى هذا لا يتوجه
هذا الايراد على الفلاسفة ايضا فان سلسلة التولد عندهم متناهية غاية الامر انهم
يثبتون سلاسل غير متناهية كل واحد منها سلسلة متناهية فيكون النوع قديما
مع انتهاء سلسلة التوالد انتهى قال الشارح ان الامور الغير المتناهية مطلقا يحتمل
ان يكون التقييد لعموم الافراد ويعني ان الامور الغير المتناهية سواء كانت
مترتبة الاحاد او غير مترتبة الاحاد يستلزم الترتب اي بين المجموعات وان
كان بعضها مترتبا بحسب الاحاد ايضا ويحتمل ان يكون لبيان الاطلاق اي
طبيعة الامور الغير المتناهية يستلزم الترتب سواء كان بين الاحاد او بين المجموعات

واللازم

واللازم المدعى في الاحتمال الاول هو ترتب المجموعات بعد في ترتب الاحاد ولا يكون
المقدم بعض التالي في غيره وفي الثاني هو الترتب مطلقا مجموعا او احادا اي يجوز
ان يكون المدعى هو الترتب المطلق وعموم هذا اللازم للمتناهي ايضا لا يضر لانه
لا يلزم منه الاستحالة في المتناهي لعدم بطلان التالي فيه وهو التناهي مع فرض
عدم التناهي ثم في عبارته تسامح حيث قال هذا المجموع موقوف عليه اذا اسقط
عنه واحد اخر لان المراد من المجموع هو التسعة في مثال العشرة وما اسقط عنه
واحد ايضا هو التسعة والموقوف عليه هو الثمانية وليست الثمانية هي التسعة
التي اسقط عنها واحد لان الثمانية لا تكون تسعة بزيادة وكذا لا تكون التسعة
ثمانية باسقاط واحد منها بل الباقي بعد الاسقاط يكون ثمانية فالتسعة لا تكون
الا تسعة وان سقط عنها واحد وكذا الثمانية لا تكون الا ثمانية وان ضم اليها
واحد كذا قالوا في اصول الفقه مع خلافه قوله ولا يبعد عن تضاعفها ولنمثل
لك في قليل من المتناهي ليقيس عليه الكثير بل غير المتناهي فما سافي لحكمه فان
العشرة فيها عشرة تسعة بعدد احادها لانه ما خارج كل واحد من الاحاد منها يبقى
تسعة وخمسون واربعون اثنين وثمانية بعد حال الاثنين وطريق معرفته ان ياخذ
واحد من العشرة اي واحد كان ويضم اليه كل واحد من البواقي وهي تسعة احاد
فيحصل تسعة اثنين وتسعة ثمانية ثم ياخذ الواحد الاخر من العشرة بل الواحد من
التسعة مع كل واحد من البواقي سوى الماخوذ اولا لانه قد اخذ مع كل واحد
وهي ثمانية فيحصل ثمانية اثنين وثمانية ثمانية بعدده ثم ياخذ واحد اخر مع كل
واحد من البواقي سوى الماخوذ الاول والثاني لما ذكر وهي السبعة فيحصل
سبعة اثنين وسبعة ثمانية ايضا بعدده ثم ياخذ اخر مع كل واحد من الستة
الباقية فيحصل ستة اثنين وستة ثمانية ايضا بعدده ثم ياخذ اخر مع كل واحد
من الخمسة الباقية فيحصل خمسة اثنين وخمسة ثمانية بعدده ثم ياخذ اخر مع كل
واحد من الاربعة الباقية فيحصل اربعة اثنين واربعة ثمانية ثم ياخذ الرابع
مما بقي مع كل واحد من الثلثة فيحصل ثلثة اثنين وثلثة ثمانية ثم ياخذ الثالث
مما بقي مع كل من الاثنين الباقيين فيحصل اثنان اثنين وثمانيتين ايضا ثم ياخذ
احد الواحدين الباقيين مع اخره فيحصل اثنان واحد وثمانية واحد ولا يبقى
بعده شيء فمجموع الحاصلات خمسة واربعون اثنين وثمانية كذلك هذا اذا لم

يسلك في تحصيل ضرب العشرة في التسعة والا فيكون الحاصل ضعفه وهو تسعون
فيكون لكل فرد اثنين بالاعتبار لكل ثمانية مضروب فيها في تحصيل الثلثة مع ضم كل
اثنين الى الواحد للاثنين الحاصل من اخراج العشرة بهذه الثمانية لا لكل ثمانية
لكل اثنين فاذا اخذنا المجموعات من فرق حصل بهذا العدد وهو خمسة واربعون
في المرتبة الثالثة فتنتقض السلسلة بهذا العدد في المرتبة الثانية ان جعلنا الواحد مبدءها
والا ففي المرتبة الاولى وهكذا الكلام في المراتب اللاحقة لتضاعفها على سابقها على
قياس يضاعف السابق على السابق لا مثله عددا فاذا اردت تحصيل الثلثة فيها مضروب
عدد الخمسة والاربعين في الثمانية الثانية فيحصل ثلثمائة وستون مثله وكذا السبعة
من الباقيات لكن كل منها فرد لثلثة اثنين فينضم اليه واحد فيكون فرد الثلثة بثلثة منها
فان قال الشارح مجموعها ثلثة واحدة بالذات ومتغايرة بالاعتبار لانها فرد للثلثة
اثنين منضم مع واحد احدها هو المنضم اليه ثانيها المنضم اليه
ثالثها المنضم اليه فان شئت فاعتبر المغايرة الاعتبارية فيحصل الثلثة في العشرة
ثلثمائة وستون وان شئت لا تعتبر فيحصل انها فيها مائة وعشرون وان اردت ان
تحصل الاربعة فيها فاضرب حاصل ضرب العدد الاثنين الى الثمانية اما ما الى السبعة
الباقية بعد الثلثة فيكون حاصل الضرب وهو الفان وخمسة وعشرون باعتبار عدد
الاربعة الحاصلة في العشرة لكن كل فرد منها ايضا فرد للاربعة ثلثة منضمة مع واحد
فيسقط بعدد كل فرد ثلثة عدد وان لم يعتبر المغايرة الاعتبارية في المجموع اي الحاصل
من الضرب ولا يكفي الحذف في الثلثة للاربعة وكذا الحال في تحصيل الخمسة وحذفها ولا حاجة
بعد الى تحصيل الستة لانها قد علم عدد ما في تحصيل عدد الاربعة لان ما بقي من كل
اربعة فعدد ما عدد كما مر قوله فعوله بعد اسقاط الخ قد كاتب النسخ
السابعة سابعة بلا فاء فغيرت الى فعوله بعد اسقاط الآحاد الخ وكذا غيرت فان بعدد
كل الخ الى لان بعدد لئلا يشتبه على الناظر انه نقل عن الشرح ومكتوب بالحمرة
ومنقطع عن سابقه قوله آخر المجموعات الجزء عددا وذاتا ولا منافي في كونه آخر
المجموعات الكل ايضا والتعرض لخصوص انه آخر المجموعات جزء لتظهر اسقاله بعد التطبيق
والمسقط هو ذات الاثنين فان كل واحد من المجموعات الداخلة في السلسلة الثالثة
جزء من السلسلة الاولى ايضا فيتعدد بالاعتبارين فاذا اعتبرنا المبدأ من جانب
الكل ثم توهمنا التطبيق بالجذب يقع كل واحد من المجموعات المشتركة بين

السلسلتين

السلسلتين بعدد تفاوت ما بين المبدئين الى جانب المبدأ من حيث انه جزء
للسلسلة الثالثة المجذوبة ويبقى على حاله من حيث انه جزء للسلسلة الاولى وبالعكس
ان كان توهم التطبيق بالدفع وعلى اي حال فاحد المجموعات وهو الاثنان يقابل
فوقه بقدر تفاوت ما بين المبدئين ذاتا ان طبقنا ذات السلسلتين وعددا
ان طبقنا عددهما والواقع هو الاول ويسدكر الفرق اذا اعتبر المبدأ من جانب الاقل
بل الواحد قوله ولعله لهذا قال فليتأمل وايضا يمكن ان يقال يكفي للمستدل
اتمام الدليل في صورة واحدة من التطبيق بل الحال في جميع صور التطبيق كذلك
فانه بالتطبيق الخاص يظهر الكثير له الكل بالتطبيق باي وجه كان قوله فتامل
اشارة الى البحث ان كان فليتامل اشارة الى البحث والى التحقيق ان كان هو
اشارة الى التحقيق فتامل قوله الا ان يقال الخ يعني ان دعوى وجود مجموع
لا يوجد بعده مجموع آخر لا يصح على احتمال عدم تناهي المجموعات فيجب ابطال وان لم يكن
لازما لانه يضره هذا الاحتمال واما من يستدل من بطلان اللازم وهو عدم تناهي
المجموعات على بطلان الملزوم وهو عدم تناهي الآحاد وان لم يكن مترتبه فيجب ان
يثبت لزوم عدم تناهي المجموعات له واحتمال عدم تناهيها بل احتمال لزومه لا ينفع
لا يقال فيقول وجود مجموع آخر ابتداء لا يعقد بدون ان يدعي لزوم عدم تناهي
المجموعات اولا ثم يستدل على بطلانه بالتطبيق ثانيا حتى يوجد عدد متناه هو عدة المجموعات
المتناهية لانه لا يمكن ان يقال ح فهو لا يزيد على ذلك المجموع المتناهي الا بعدد
متناه هو عدة المجموعات المتناهية لان تناهي عدة المجموعات لم يثبت على هذا
التقدير لانا نقول الكلام في ان الاستدلال من الاحتياج الى ابطال عدم
تناهيها على لزوم عدم تناهيها ليس بصحيح لان الاحتمال كاف في لزوم الاحتياج
الى الابطال والجواب الحاسم لمادة الشبهة ان الحاجة ثابتة على اي حال سواء
كانت الجمل غير متناهية او متناهية اما على الاول فلتحصيل مجموع آخر اولا ثم ليصح
ان يقال ان آحاد المجموع الاول هو آحاد المجموع الاخير مع عدة المجموعات المتناهية
كما ذكرنا واما على الثاني فليصح ان يقال ان آحاد المجموع الاول هو آحاد المجموع
الاخير مع عدة المجموعات المتناهية كما ذكرنا في الكتاب من المتناهي نعم لا حاجة اليه
لتحصيل المجموع الاخير لانه مفروض فان قيل لا حاجة له ايضا لاجزاء مثله قلنا فهو
تحسين الطريق والحاصل ان القول بالتطبيق في المجموعات لا يدل على انه بني كلامه

على ان المجموعات غير متناهية ولا جهة على الحصر غير مسلمة **قوله** لا يحصل المجموع الاول بل
بل يجب ان يكون المجموع متناهيا والمفروض انه غير متناه فيجب ان يكون مراتب الانضمامات
غير متناهية فيحصل حمل بعدد مراتب الانضمامات وكذا الكلام في الانتقاصات لكن الجملة
في كل انتقاص يكون هو الباقي وفي كل انضمام يكون هو الحاصل بل الانتقاصات
والانضمامات متلازمتان فان الانتقاص من احد الطرفين ازدياد في الآخر فان النقصان
من التسعة بواحد ازدياد في الواحد المعدود الاول بواحد وانتقاص الثمانية بواحد
ازدياد في الاثنين المعدود بواحد فيحصل ثلثة من المعدودات وانتقاص السبعة
بواحد ازدياد في الثلثة المعدودات فيكون الباقي ستة والمعدودات الحاصلة اربعة
وهكذا وعلى هذا القياس اذا اخذنا الواحد مبدأ وزدناه بواحد واحد كما في الصور
الثاني لانهما متضايفان فان متضايف انتقاص الثمانية هو زيادة التسعة
فالناقص هو الثمانية والزائد هو التسعة على ما مر من تلازم الانتقاصات والانضمامات
في الصورتين بحسب التساوي في الوسط في مرتبة فيلزم تناهي كل واحد من الجانبين
لوجود طرفين لكل منهما فيلزم تناهي مجموعهما ايضا لانه يكون من قبيل انضمام
المتناهي الى المتناهي مرة واحدة فيمكن ان يجعل هذا دليلا برأسه في ابطال
عدم تناهي الآحاد مطلقا وسنحي بعض بعضه في بعض مقدماته فانتظر **قوله**
بعدد الآحاد ثم فان التسعة في العشرة مثلا عشرة فانه يحصل باخراج كل واحد
من آحادها تسعة ولها عشرة آحاد **قوله** سنح لي في ابطال ثم قال بعض
من يستند اليه اقول لا وجه لهذا الوجه اذ من المعلوم ان الجملة الغير المتناهية التي
هي الكل ليست طرفا لسلسلة مراتب التزايد والتناقص فان تلك المراتب
عارضة للمجموعات الغير المتناهية التي هي اجزاء الكل فكما ان الكل لا يكون طرفا
لاجزائه كذلك لا يكون طرفا لعوارض اجزائه ولعل منشأ هذا القول توهم
كون الكل ههنا واقعا في امتداد سلسلة الاجزاء الزائدة بعضها على بعض
الى غير النهاية فظنه ليس كذلك بل هو مشتمل عليها مندرج كل واحد منها
فيه واتصافه بعدم التناهي ليس الا باعتبار عدم تناهي اجزائه المتزايدة
بعضها على بعض وعدم انتهائها الى حد ثم قال وايضا القول بعدم تناهي مراتب
التناقص في السلسلة المفروضة باطل قطعا وهي منتهية من جهة التناقص
والتنازل الى الواحد لم تنج ذرعه كما اعترف به هذا القائل وجعله منتهى دليله

ولعل

ولعل منشأ هذا القول توهم استلزام كون التناقص غير متناهية لكون مراتب
تناقصها غير متناهية مع عدم علاقة الاستلزام بينهما او قياس السلسلة
المفروضة على الاجسام القابلة للانقسامات الغير المتناهية على سبيل التناقص
عند الحكماء النافين للجزء الذي لا يتجزى وتركب الاجسام منها مع ظهور الفارق
انتهى كلامه لا يخفى انه بعد ما قرر الشارح ان كل مجموع يتوقف على مجموع اقل منه
بواحد وهكذا وان المجموعات مترتبة واذا توهم التطبيق في السلسلتين ثم المجموعات
ينتهي المجموعات الى مجموع لا مجموع اقل منه وهو الاثنان الى اخر ما ذكر لا مجال
لان يقال ايرادا على ما ذكرنا ان الكل لا يكون طرفا لاجزائه فان الشارح
جعل المجموع الكل الاول طرفا والاثنين طرفا آخر فحكم بتناهي المجموعات اولا ثم
تناهي آحاد المجموع الاول فطرفية الكل للمجموعات فقط لا يحتاج الى البيان والى حاجة
الى التطبيق لتحصيل الطرف الآخر وهو الاثنان كما في الصورة الاول والكل
كما في الصورة الثاني وحاصل ما سنح لي انه لا حاجة لنا بعد ما تقرر الترتب بين
المجموعات في تحصيل المجموع الاخير الى التطبيق بل لا حاجة لنا الى تحصيل المجموع
الاخير ايضا لكفاية وجود الواحد من جانب العلة والعلة والمجموع الاول
من جانب الكثرة والمعلول باقي وجه تقرير الدليل ودعوى بداهة تحقق
الطرفين مأخوذ في مجموع التقرير بكل واحد في واحد ثم منع الترتب
وكذا منع صحة التطبيق عن الكل والجزء لو صح ليس علينا لبناء كلامنا على
ما قاله الشارح الا في عدم اخذنا التطبيق في الدليل كما اخذه الشارح بل ولا
على الشارح ايضا اما الترتب فقط واما صحة التطبيق فلانه كما كان في سلسلة
الآحاد المترتبة لكل جزء سوى الجزء الخاص للسلسلة الاولى كيفيتها اعتباران
احدهما جزئية للسلسلة الاولى والآخر جزئية للسلسلة الثانية فعند
التطبيق بالجذب والدفع يتصف باحد الاعتبارين ويسلب بالاعتبار الآخر
كذلك ههنا بل ههنا ثلث اعتبارات ثالثها في تحصيل آحاد الجملتين
من فرضها وجعلها سلسلتين بل بحسبه يزيد بكثير في بعض الاجزاء بحسب
تفاوت مراتبها ويسري هذا الى ملاحظة الانتقالات في الآحاد التي هي
المجموعات عند التطبيق فان كل واحد من آحاد العشرة مثلا معتبر في المرتبة الاولى
من حيث انه جزء من المجموع الاول الجزء الاول من السلسلة الاولى وبعضها

وهو ما سوى المستثنى الاول في المرتبة الثانية ايضا من حيث انه جزء من المجموع
الثاني الجزء الثاني لتلك السلسلة ايضا بل جزء للسلسلة الثانية ايضا
اذا جعل المجموع الثاني مبدأ للسلسلة الثانية فتسلسل بعض الآحاد الافرادى
بحسب انتقال الآحاد المجموعة التي هي المجموعات اسقالات غير متناهية في
العدد المتناهية ثم القول بان القول بعدم تناهي مراتب التناقص بط قطعا
مدفوع بان الواحد متحقق في الواقع وعدم تناهي مراتب التناقص لازم لعدم
تناهي الآحاد فرضا وما عداه لا يضر المستدل بل ينفعه واللازم على المانع هو
التوجه الى مقدمات دليله ثم منع استلزام كون التناقص غير متناهية لكون مراتب
تناقصها غير متناهية مما لا ذليس مدار الاستحالة على كون المراتب المغايرة
للمجموعات الحاصلة من الاستثناءات غير متناهية ولا يعرف انه ماذا اراد من المراتب
سوى المجموعات وما معنى مراتب التناقص والتزايد سوى المراتب الحاصلة
منهما وهي المجموعات حتى منع لزومه لكون التناقص غير متناهية والمناقشة
بان المرتبة لا تطلق على المجموع بل هو صاحب المرتبة سهل ونظائرها جرية ولا ينبغي
الايراد بعد ظهور المراد خصوصا في امثال هذا المقام بمثلها وكانه توهم ان
المستدل مدعي طرفية المجموع لمراتب التناقص والتزايد معتقدا بان تلك
المراتب غير المجموعات الاجزاء بعضها عن بعض وغير اجزاء للسلسلة ايضا فمنعها
كما قال في اوائل كلامه ان الكل ليس طرفا للسلسلة مراتب التزايد والتناقص
كما انه ليس طرفا لاجزائه وقد عرفت ان ليس بناء الاستدلال على جعل
الكل طرفا لعوارض الاجزاء وعلى تقدير اعتبار العوارض يكون عارض الكل
طرفا للسلسلة عوارض الاجزاء لا نفسه بل نفسه ايضا من حيث هو معروض
لمرتبة من تلك المراتب ومنع ذلك الاستلزام ايضا لا يخرج عن مكابرة فان
الكلية نسبة الزيادة بواحد مثلا يتحقق في الاثنين بالنسبة الى الواحد لا في
الثلثة وكذا يتحقق تلك النسبة في الثلثة لا في الاربعة بالقياس الى الاثنين
لا الى الواحد وكذا في الاربعة لا في الخمسة بالقياس الى الثلثة لا الى الاثنين
وهكذا ولا شك ان هذه النسبة لا تتجاوز عن المجموع الاول ولا عن الاثنين
زيادة ولا نقصانا وباقي المراتب متحقق فيما بينهما ايضا بالترتيب والعجب
من هذا المستدل انه كيف غفل عن تقريراته ولم يتعرض وان اطلع على صحة

كلام

كلام الشارح كيف غفل عن ابتناء هذا الكلام عليه وكيف قال كما انه ليس طرفا لاجزائه
فالشارح ماذا جعله طرفا للسلسلة المجموعات الاجزاء بعضها عن بعض ولو لم يكن
السلسلة من المجموعات فما هي واي شيء طرفها قوله فانه لا شك ان الجملة
الغير المتناهية بهذا بظاهره لا يطابق السؤال فان حاصل منع ان المتزايد وان كان
متزايدة بمرات غير متناهية لا يصل الى مرتبة ذلك الغير المتناهي المفروض وما
ذكره ههنا لا يدفعه وليس ايضا هو دعوى البداهة في المقدمة الممنوعة ولعل
لهذا قال بعد العلاوة بل نقول يجب انتهاء التزايد الى ذلك الغير المتناهي فهذا القول
ترق بالنسبة الى العلاوة واضراب بالنسبة الى سابقه ويجوز ان يكون المقصود
كلا من الترقي والاضراب او الاضراب لكنه كان المناسب على الثاني ان يقدم
على العلاوة فقوله وايضا يكفينا الغير المتناهي الخ يحتمل العطف على ما قال يجب
انتهاء التزايد الخ او على ما قال عدم انتهاء التزايد الخ والفرق بين هذا وبين
العلاوة الاولى ان الحاصر في الاولى هو المجموع الاول الكل المطلق وفي الثانية
هو المجموع الحاصل من الانضمامات سواء كان مساويا للاول او اقل منه قوله
على التبادل بان يكون الخ مثل تركب العشرة من الخمستين ومن ستة واربعة لان
في كل منهما جزء شاملا لجزء من الآخر وجزء مشمولا لجزء آخر فان الستة شاملة
للخمسة والاربعة مشمولة للخمسة الاخرى والخمسة شاملة للاربعة ومشمولة للستة ومثل
تركب ماهية الانسان تارة من الجسم النامي والحساس الناطق وتارة من الحيوان
والناطق ففي الاول الجسم النامي مشمول الحيوان من الثاني والحيوان شامل
والحساس الناطق من الاول شامل للناطق من الثاني والناطق مشمول فماهية
الانسان على اي حال مركب من ثلثة اجزاء الجسم النامي والحساس والناطق وكذا
في العدد والواحد واحد او احد قوله لا يلزم من تركب العدد الخ قال بعض من تنزل له
في بيان اللزوم ردا على ما ذكرنا في الاصل وذلك لانه لا معنى لتمام ماهية الشيء
الا مجموع اجزائه الكافية في وجوده فلو كان العشرة مركبة من جميع الاعداد
التي تحتها كان مجموع الخمستين اللتين تحتها تمام ماهيتها ايضا لكفايتها في حصولها
وكذا كان كل واحد من مجموع الاربعة والستة ومجموع الثلثة والسبعة ومجموع
الاثنين والثمانية ومجموع الواحد والتسعة تمام ماهية لها كما ذكرنا بعينه وظاهر
ان كل واحد من تلك المجموعات مخالف ومغاير لما عداه فتركبها من جميعها

يلزم لكونها متعددة الماهية وبما قررناه ظهر انه لا يتوجه ما قيل انه يلزم
من تركبها من جميع الاعداد التي تحتها كونها ذا ماهيات متعددة بل اللازم من ذلك
تركيبها من امور متماثلة الحقيقة كالحيوان المركب من العناصر الاربع المتماثلة
الحقيقة وانما يلزم تعدد ماهيتها اذا كانت مركبة تارة من خمستين مخصوصة
وتارة من اربعة وستة مخصوصة وهكذا انتهى هذا كلامه لا يخفى انه بعد فرض
ان العشرة مركبة من جميع الاعداد التي تحتها كيف سلم كفاية الاربعة والستة
في تحقق ماهية العشرة وتوهم الكفاية لانهما معا مستلزمان لتحقق الاعداد الباقية
ولا يوجدان معا بدونها **قوله** واما اذا كان المعتبر الخ جواب عن مقدر وهو
ان يقال يجوز ان يكون تركب العشرة من القدر المشترك بين الاعداد فلا يلزم
زيادة العشرة مما كانت ولا اختلاف الماهية فهاهنا اذا اخبر هذا القول
جوابا عن اصل الاستدلال يعني انه يحتمل الوجهين ايرادا على الاصل وايرادا
على القول بانه مركب الخ وشارح التجريد اورده ايرادا على اصل الدليل واجاب
بما احب هاهنا ورجح الآخر للزومها على اي حال فقوله ولا اختلاف الماهية
مذكور بناء على ان الايراد على الاصل وان صح على الثاني ايضا رفعا للتوهم عود
الاستحالة المهروب عنها **قوله** لان واحدا منها الخ هذه الكفاية غير مسلمة كيف
بل هذا مثل ان يقال جزء الجزء للشيء غير محتاج اليه لذلك الشيء لان تحقق
الجزء الاول مع عديله كاف في تحقق ذلك الشيء ومنشاء توهم الاستغناء
هو الغفلة عن تحقق كل منها عند تحقق الآخر بسبب الفرض الغير المطابق للواقع وان
تحقق الاربعة والستة عند تحقق الخمستين ضروري مركوز في العقل وان كان
جزئيتهما للعشرة محل خلاف لتداخل آحاد كل منها في السواء فيفرض كلا منها
بدون الآخر ويحكم بتحقق العشرة نظرا الى ما هو مركوز في العقل لا الى الفرض
والى هذا اشير بقوله فتامل هذا اذا حمل العموم بالكل في كلامه على ما ذكرنا
واما اذا حمل على العموم تارة وتارة ويكون المغايرة بعد التزام المغايرة
كما ذكره غيره بانهم جعلوا الثاني اختلاف ماهية شيء واحد وهو جعله استغناء
الماهية عن ذاتياتها وهما متقاربان فوجه التامل يكون غيره بل يجوز ان يكون
ما ذكرناه وما ذكره قدس سره من السؤال ايضا ويؤيد هذا الحمل ان شارح
التجريد اورد في بطلان شق البعض ما ذكره القوم من الترجيح وفي شق الجميع

اورد

اورد لزوم الاستغناء بدون ان يورد ما ذكره القوم بعينه وان نسب
هذا الى نفسه **قوله** مما يصدق عليه الوحدة الخ قال بعض من يستند اليه
اقول وانت خبير بانه لا منافاة بين صدق الوحدة على الوحدات وبين
صدق الكم عليها اذ صدق الوحدة عليها انما هو بقيد الكثرة اعني انها
وحدات كثيرة على ما حققه الشارح في حواشيه على شرح التجريد وظاهر ان صدق
الوحدة عليها بهذا القيد لا ينافي صدق الكم عليها وكونها عددا بل يحققها
كما لا يخفى انما المنافي لها كونها واحدا بقيد الوحدة وليس كذلك انتهى
لا يخفى عليك ان صدق المقيد يستلزم صدق المطلق كما هو مقرر وقد مر مكررا
عن هذا المستند القول بعدم لزوم تحقق العام عند تحقق الخاص كما في تقرير
استدلال الفلاسفة على قدم العالم ولم اعرف انه من الغفلة او التزم مخالفة
العموم والدليل بدليل لاح له او بلا دليل وكان الواجب على الاول ان يذكر
دليله وليس غرض الشارح حيث قال هناك الا انه يصدق على الواحد منهم
بقيد الوحدة وعلى جميعهم بقيد الكثرة اعني انه يصدق على الواحد انه انسان
واحد واحد واحد على المجموع انه اناس او آحاد اعني انه انسان كثير
وواحد كثير والمطلق صادق عليهما على السواء حصر الصدق على المقيد بدون صدق
المطلق بل غرضه تمهيد مقدمة لاثبات صدق المطلق كما قال آخرا والمطلق
صادق عليهما على السواء والاضافي الاول صريح كلامه آخرا مع ان الصريح
يكفينا ثم لا يخفى ان الوحدات كل واحدة منها وحدة واحدة فيصدق
على كثير منها ايضا انها وحدة واحدة لانها كثيرة من افراد هذا المفهوم غايته
انه يعرض لها كثرة ايضا باعتبار آخر ومثله ان النقطة غير منقسمة وكثير منها ايضا
نقطة غير منقسمة وان عرض له انقسام بوجه آخر فان النقطة الواحدة لا تنقسم
بان يكون تلك النقطة قسمين او ثلثة اقسام او اربعة مثلا وكذلك الكثير
من النقطة لا ينقسم كذلك بان يكون كل واحد واحد من آحاده
قسمين او ثلثة اقسام مثلا واما انقسامه الى الآحاد فباعتبار الكثرة العارضة له
ومقابلها الوحدة العارضة للنقطة الواحدة وهي الوحدة الفردية العارضة
كما في فرد الانسان فان الانسان الواحد لا ينقسم الى الافراد كانقسام
الكثير لكنه ينقسم في ذاته الى اجزاء ليست بافراد للانسان وعدم قسمة

النقطة مقابلة لهذا الانقسام وهو الانقسام الى الاجزاء وهو عدم القسمة
فى ذاته فالنقطة الواحدة غير منقسمة لا الى الاجزاء كانقسام انسان واحد الى
الاجزاء وهو لذاته ولا الى الافراد كانقسام الانسان الكثير الى الافراد
والنقاط الكثيرة انما تنقسم بهذا الانقسام وهو الانقسام الى الافراد بسبب
الكثرة العارضة لذات النقطة المقابلة للوحدة العارضة لها ايضا فى النقطة الواحدة
المانعة من الانقسام الى الافراد فى النقطة الواحدة واما اذا اعتبرت النقاط
الكثيرة من حيث انها كثيرة سواء اعتبرت الكثرة جزءا او عارضة بان تعتبر
النقطة معروضة للكثرة والكثرة خارجة فتكون ماهية اعتبارية مركبة من النقطة
والكثرة او معروضية الكثرة غير ماهية النقطة فلو انقسمت الى الاجزاء لا يضر فى عدم
انقسام النقطة وكذا الكلام فى الوحدة الواحدة عدم انقسامها فى ذاتها وفى
هذا الحكم يشترك واحدها وكثيرها وعدم انقسامها الى الافراد وهو بحسب الوحدة
العارضة لها فيخالف كثيرها فى الحكم لاختلاف العارض **قوله** عن لزوم تركب
الكم الخ هذا ظ على ما ذكره اولا من اثبات الصورة النوعية فى الوحدات لتكون
كما لان الوحدة تكون ح بدون الصورة النوعية التى هى فصل الكم اعم منها
مع الصورة فتكون ذاتيا اعم من الكم مع انه جنس عال ويلزم تركب الجنس
العالى ايضا واما اذا اثبت الصورة النوعية فى مراتب الاعداد فقط كما هو
المقصود ههنا وسكت عما ذكر اولا فى كونه كما فلو اجرى هناك يكون نقضا
للدليل فهذا القول يحتمله ايضا فالقول بكون الوحدة كما بان يصدق عليه الكم
فيه مخلص عما ذكر لكنه يلزم التركب فى الوحدة ح خارجا او عقلا وكذا فى القول
بان الوحدة امر اعتبارى مخلص لانه لا يوجد العدد ح ولا يكون كما ايضا ولا يبعد ان
يجاب عن اعميتها بانه يجوز ان يكون من الاجزاء الخارجة كالهيولى بالنسبة الى الجسم
فان الهيولى لا تكون جسما ما لم ينضم اليه الصورة مع انه ليس اعم منه ولا جنسا
ولا مادة جنس بل جنس الجسم هو الجوهر كما قالوا فتامل **قوله** ووجه الدفع
ظاهر من حيث انه ايراد على الاول وان كان وجه الايراد خفيا لان العدد
لم يذكر هناك واما من حيث انه ايراد على السؤال الثانى فعلى العكس لذكر العدد
فيه مثل الاثنين والثلثة **قوله** مواضعها كما قلنا بحسب الايراد وفائدة القيد انه
قد مر ان حاصل احدهما ان المراد من الاثنين والثلثة هو المعدود لا العدد

وان كان خلاف الظاهر وثانيهما ان الحق ان معناهما الظاهرى الحقيقى هو المعدود فات
ولا يدل ما نقل الا على ان المراد منهما هو المعدود وذات مواضعه ليست الا فى كون
المراد هو المعدود لا فى الثانى لكن يرد ح انه ما زاد شيئا فى النقل على ما ذكر فى الترجيح
فلا فائدة فيه الا تعيين مواضعه كلام الشارح ههنا كلامه هناك **قوله** قلنا
كلما يحقق العدد الخ والجواب الظاهر ان الترتب والامتياز بين الكل والجزء ذاتى
او وبالعلية او وبالمعلولية انفرادا واجتماعا فلو سلم ان العدد الاقل يتقدم
عند وجود الاكثر لا يضر فيما نحن بصدده بل عدم وجود العدد بالكلية ايضا لا يضر
قال بعض من يستند اليه فى هذا المقام بعد ما قرر ان تركب المعروض من المعروض
يكفينا وان لم تركب العدد العارض عن العدد العارض الكل والجزء وان لم
يتبين ان الامتياز ح بين المعروضات بالاعداد العارضة كما ذكر فى الاصل
او ذاتى او بالعلية والمعلولية كما ذكر ههنا لا يتوجه على هذا المركب المنع المتوجه
على تركب الاعداد مما لحقه فانا نعلم بديهة ان مجموع زيد وعمرو اعنى معروض
الهيئة الاثنينية التى لا صورة نوعية له قطعا مغاير لمجموع زيد وعمرو وخالد
اعنى معروض الهيئة الثلثية وغير خارج عنه فيكون جزءا ولا يتوجه ايضا منع
كون تلك المعروضات موجودا فانه مكابرة مخالفة لحكم العقل على
ما سيجيء انتهى كلامه لا يخفى ان كلام ارسطو استدلال وان كفى للمجيب
عن كلام الشارح المنع فيكون المتوهم جوابا ان دليل ارسطو فى المعروضات
ايضا والواجب على المستدل دفعه ودعوى البداهة فى المغايرة مسلم
بلا تردد واما فى الدخول والوجود ففيهما كلام يعنى فى كلام هذا المستند
ثلث دعاوى دعوى مغايرة الجزء اى ما يدعى انه جزء من الاكثر الكل
وان كان الجزء مركبا ايضا ودعوى وجود الاقل عند وجود الاكثر
ودعوى دخوله فى الاكثر والاول مسلم بلا تردد وفى الاخيرين تامل
اما فى الدخول فلان فى كل مجموع كل واحد من اجزائه داخل فيه وليس
نفسه داخلا نفسه فكما ان دخول مركب فى مجموع من المركبات الصرفة لا
يستلزم دخول واحد من آحاده وبسائطه فيه من حيث انه جزؤه لانه ليس
مركبا والمفروض ان المجموع مجموع المركبات فقط بمعنى ان ليس واحد
من آحاده مركبا نعم لو كان الواحد الجزء من مركب مركبا ايضا لدخل من حيث

انه ايضا مركب كذلك فخروج مجموع عن مجموع مركب من الوحدات الصرفة
لكونه غير واحد لا يستلزم خروج واحد من آحاده البسيطة فهذا الدخول والخروج
ليس مثل دخول الكل في ظرف وخروجه عنه حتى يستلزم دخول جزئه وخروجه ايضا
بل هو دخول وخروج بالنسبة الى حيثية واعتبار والكل والجزء قد يتغايران
في الحيثية والاعتبار قوله وغير خارج عنه ممنوع وجودا وجزئية على تفاوت
ثم وجه الدفع عن توهم جريان الدليل ان مراتب المعدودات لم يلزم انها
متخالفة بالماهية البتة فان خمسة من الانسان انسان وكذلك ستة منه
انسان مثلا وخمسة من الانسان والفرس انسان وفرس وكذا ستة من الانسان
والفرس انسان وفرس وان كانت الخمسة والستة نوعين متخالفين فيهما
وخمسة من الانسان مخالفة بالنوع لستة من الفرس لا للتفاوت العدد فان خمسة
من الانسان ايضا مخالفة نوعا لخمسة من الفرس بلا تفاوت في العدد قوله فلا يتصور
في مرتبة فيلزم التسلسل في الامور المترتبة فان لكل عدد وحدة فهو معروض الوحدة
وعلة لها وتلك الوحدة جزء من العدد الفوقي وعلة له وهكذا فيلزم التسلسل في الامور
المترتبة ويكون مما يسلم جريان الدليل فيه بالاتفاق قوله او نقول فيستلزم
انعدام التحتانية كما لا يقال هذا لا يلزم في الاعداد الفرد فان وجود الثلثة بعد
الاثنين لا يستلزم انعدام الاثنين لعدم تصادق النوعين المختلفين وكذا وجود
الخمسة بعد الاربعة لا يستلزم انعدام الاربعة لعدم لزوم التصادق بسببه نعم في الاعداد
الزوج بعد العدد الفرد يلزم التصادق كالاربعة بعد الثلثة فانه يستلزم تصادق
الاثنين والاربعة والستة بعد الخمسة يستلزم تصادق الاثنين والثلثة والستة
ولا في كل عدد زوج ايضا فان الاثنين لا يستلزم عدم تحتانية لعدم التصادق
لعدم عدد تحته فلا يستلزم عدم نفسه ايضا لانا نقول يكفينا في انعدام الاعداد واستلزامها
عدم نفسها استلزامها عدد زوج فوقها يستلزم هو عدم عدد زوج او فرد تحتها
بواسطة او بلا واسطة استلزاما بواسطة او بلا واسطة فان الخمسة عدد فرد يستلزم
تحققها تحقق الستة الفوقانية المستلزمة لعدم الثلثة والاثنين التحتانية
بل الاربعة ايضا لكنه بواسطة المستلزم لعدم الخمسة وكذا في ساير الامثلة واما في
الاثنين فتحققه يستلزم تحقق الثلثة وتحققها يستلزم تحقق الاربعة وتحققها يستلزم
انعدام الاثنين فاستلزام كل من الاعداد الفرد والاثنين عدم نفسه يكون بواسطتين

لكن

لكن واسطتي الاثنين في جانب واحد بان يتحقق بعدهم اربعة فيلزم التصادق ثم يلزم
انعدام الاثنين بلا واسطة اقل اخرى وواسطتي الثلثة في الجانبين بان يتحقق الاربعة
ثم يلزم التصادق فيلزم انعدام الاثنين ثم يلزم انعدام الثلثة فالاربعة والاثنان
واسطتان في انعدام الثلثة فوقا وتحتا وايضا يكفي في الاثنين تصادق الوحدة
المغايرة نوعا وجنسا ومقولة والجواب المذكور عن التصادق في الاصل جواب
عن الكل وصحة اعتبار استحالة تصادق الوحدة مع ساير الاعداد ايضا لا يضر غاية انه
لا حاجة فيها الى هذا كما الاثنين والاعداد الزوج الاخر يستلزم عدم نفسها بواسطة
واحدة فان الستة يستلزم عدم الثلثة والاثنين وهما يستلزمان عدم الستة وصحة
اعتبار الواسطة فيها في الفوق فقط باعتبار زيادة الوسايط ايضا لا يضر قوله
انه ليس هناك ممكن موجود الخ هذا منع وجود مجموع سوى الآحاد اكثر او اقل
فيكون قدحا في اصل وجود مجموع فكيف الترتب وجزئية الاقل من الاكثر كما هو
حاصل الشبهة المشهورة الآتية قال بعض من يستند اليه اشار الى ما زعم صدر
المحققين من انه اذا لم يعتبر مع الآحاد الهيئة الاجتماعية والجزء الصوري لم يكن هناك
موجود آخر فلا يكون معروضات الاعداد التي تحت عدد موجودا فلا يجري الدليل
على شيء من السوريين المذكورين في الامور الغير المترتبة انتهى هذا بظاهره يدل
على ان النزاع ههنا في وجود الاقل عند الاكثر والحق اثباته فيكون ما مر من انا نعلم
بديهة ان زيدا وعمرا جزء من زيد وعمرو وخالد دعوى البداهة في الجزئية فقط
مع قطع النظر عن دعوى البداهة في اصل الوجود فيكون الكلام في وجود الاقل
او الاكثر مسكوتا عنه نفيا واثباتا هناك والا فيكون اعادة وتكرارا فالاحسن
ان يجعل هذا منعا جديدا منعا لوجود مجموع سوى الآحاد اكثر او اقل كما هو مؤدى
الشبهة المشهورة والا فبعد قبول وجود المجموع الاكثر منع وجود المجموع
الاقل سهل بل غلط بعد ثبوت الجزئية والا يلزم تركب الموجود من المعدوم ووجه
انه ظ ما ذكره انه قال فلا يكون معروضات الاعداد التي تحت عدد حيث
قيد المعروضات او الاعداد بكونه تحت عدد وان احتمل سابقه العموم حيث قال
لم يكن هناك موجود آخر بان يكون الآخر آخر الآحاد لا آخر المجموع الاكثر
لكن جوابه ظاهره في الحمل على ما ذكرنا حيث قال ووجه الرد ان العقل يحكم
بالبديهة انه اذا وجد اثنان كزيد وعمرو يكون هناك موجود ثالث وهو

مجموع زيد وعمرو اعنى معروض الاثنينية ضرورة وجود الكل عند وجود جميع اجزائه
وهكذا اذا وجد بكر مثلاً كذا زيد وعمرو وخالد اعنى معروض الثلثية وهكذا فاذا وجد امور
غير متناهية فمعروضات الاعداد الغير المتناهية تكون موجودة فيها فيجرى فيها
الدليل انتهى اقول لم يتعرض لخصوص وجود الاثنين لجزء بعد الحكم بوجود الرابع
وكان محل النزاع على الظاهر هو هذا مضطرب كلامه ظاهراً اولاً وآخراً فلو لم
يلتزم فى كلامه خلاف ماذكرنا فى كل مقام لحملناه عليه وما نؤاخذه ببعض العبارات
والله المستعان **قوله** واجيب بان المهية والمحث هو الاسناد وقد قال بعض
من يستند اليه بعد ما دفع هذا الجواب بما حاصله ماذكرنا ههنا فى الاصل والحق
فى الجواب ان تخصص الاجزاء فى المقدمة الضرورية القائلة بوجوب وجود الكل
عند وجود جميع اجزائه بالاجزاء المتناهية التى يمكن انفكاك كل منها عما سواه
فى الذهن وظاهر ان اجزاء الرابع ليس من هذا القبيل ضرورة امتناع تصور الكل
منفكاً عنه الجزء انتهى فتأمل فى الفرق وتأثيره فى القدح فى كلية الحكم فان نسبة كل
الاجزاء كلها على السواء لا فرق بين كل وكل فى نسبته الى جزئه وجزء جزئه فى نسبته
الى كله فبعد القول فى موضع بان وجود جميع الاجزاء استلزم لوجود كله يجب ان يلتزم
كلية والانفكاك والاختلاف بين الاجزاء نفسها فى الالتئام بعضها مع بعض وعدمه
لا يؤثر فى تلك النسبة والاستلزام بل على تقدير الفرق والتأثير يعلل العكس انسب وايضاً
الانسب ان يخصص الكل بما يكون اجزاؤه متباينة لا الاجزاء فان الاجزاء المتناهية
فى الرابع ايضاً موجودة والقول بان وجود الغير المتباينة معها مانع لا يخفى فساده بل على
هذا ايضاً يجب ان يخصص الكل ثم اعلم ان التأثير فى القدح يحتمل وجهين احدهما
باعتبار ان يكون المراد بالقدح قدح الناقض فالتأثير فيه رفعه وثانيهما باعتبار
ان يكون المراد به قدح المجيب فالتأثير فيه اساءه او تأييده فالحكم الكلى ايضاً يحتمل
وجهين على قياسه وحاصل كلام الناقض بعضها اجمالياً انه ان تم ههنا تم هناك
وان لم يتم هناك لا يتم ههنا فعلى الاول متوجه وعلى الثانى مانع فيختلف حال المجيب ايضاً
فتأمل فى قولهم ان المجيب فى مقابلة الناقض مانع ان لم يرد به صحة كونه مانعاً وايضاً
على هذا او على ما اجاب به الاستاد لا يتم المسلك الغير المتوقف على ابطال الدور والتسلسل
بانه اذا صدر ا عن ب وب عن ج وج عن د ود عن مجموع اب
ج د ومجموع اب ج د عن آخر مثل ز وهكذا سواء فرضنا فى الابتداء مثل

بهذا

بهذا الدور ايضاً اولاً لم يصح دعوى وجود مجموع العلل والمعلولات المفروضة بالغاً ما بلغ
وعليه مدار الدليل لان بعض اجزاء هذا المجموع لا ينفك عن بعض لو فى الذهن مثل
مجموع اب ج الذى هو واحد من العلل والمعلولات المفروضة لا ينفك عن ا وعن
ب وعن ج واذا اخذ مجموع آحاد لم يكن المجموع المفروض مجموع الممكنات
بالغاً ما بلغ فلا يصح الحكم بان الخارج واجب **قوله** وانما قررناه كذلك اعلم ان بعض
ان اعتراض البرهان ببعض المعلومات بل تلك ان اعتراضه بتصور ما العلمية لتطابق
الجواب والسؤال بناء على ان السؤال والجواب من شخص واحد وان البعض بعض المعلومات
سيذكره بعد بلا واسطة كما قال فان قلت معلومات الله تعالى غير متناهية قال بعض من
سيذكره فى حل كلام الشارح حيث قال فان قلت فعلى ما ذكرت يلزم اى من الامور الغير
المتناهية مطلقاً يلزم ان يكون معلومات الله تعالى متناهية اى بحسب وجودها فى علم الله
فيلزم ان يكون علومه متناهية كعلومنا والا اى وان لم يكن معلوماته متناهية بحسب
الوجود فى علمه بل كانت غير متناهية بحسبه ابطل البرهان به اى بكونها غير متناهية
وتخلف مقتضاه عنه فان مقتضاه بطلان الامور الغير المتناهية مطلقاً سواء كانت
موجودة فى الخارج او فى العلم هكذا ينبغى ان تقرر الكلام ليستقيم الظاهر من كلامه اولاً وآخراً
انه تعرض لما هو واية على ما ذكرنا من ان النقض باعتبار بعض الصور العلمية بانه ليس كذلك
بل انه باعتبار بعض المعلومات بحسب وجودها العلمى فيجب عليه ان يستدل على وجود المعلومات
فى العلم وعلى مغايرته وجودها العلمى على نفس العلم ظرفاً ومظروفاً مع ان العلم هو الصورة
الحاصلة وسيجيء فى بحث علم الواجب فى جواب الايراد باعتبار الوجود العلمى للممكنات
بانه صادر بالاختيار فيجب ان يكون موجوداً قبل هذا الوجود فى علمه وهكذا ان الواجب
موجب بالنظر الى صفاته الذاتية وكان ان علمه تعالى ليس صادراً عنه بالاختيار كذلك
وجود الحوادث فى علمه تعالى فان ذلك الوجود عين علمه بالذات وغيره بالاعتبار فلا
يحتاج هذا الوجود الى سبق علم بها اسهى ومعنى الوجود العلمى انه من اقسام العلم
من حيث نسبة الفرد الى الطبيعة وكذا فى قولهم وجود الاشياء فى علمه تعالى لا ظرفيه
حقيقة ثم المستحيل عدم العلم لا تناهى علومه تعالى بل وحدته كما اذا كان واحداً بسيطاً
اجمالياً مثلاً ثم بعد اثبات المغايرة كان الواجب فى الجواب ان يعتبر الاجمال فى نفس
المعلومات بحسب الوجود العلمى لا فى نفس الصور العلمية والشارح نفى التفصيل ههنا عن
الصور التى هى العلم واثبت فيه الاجمال كما قال لو كان علم الواجب تعالى بالاشياء

تصورها مفصلة لكان الامر كذلك كما ذكرت لكن ذلك مم لجواز ان يكون
علمه واحدا بسيطا فلا تعدد في المعلومات بحسب علمه فعدم الانطباق باق على
ما ذكره والمجموع غير متناه ممتنع اى بحسب نفس الامر لا انه ممتنع ذاتى حتى
ينافى التركب خصوصا من الممكنات او ان الممتنع بالذات اجتماع الانقسامات
والمقدورات لا نفس المجموع المركب والسعاء والتسمية لا تحتاج الى انتفاء واحد
من طرفيهما ولا يتوهم ان خصوص الاجتماع يحتاج في الانتفاء الى الانتفاء فان
الاجتماع لازم وجود الطرفين لان اللزوم غير مسلم فان زيد الموجود اليوم
وعمرو الموجود امس موجودان والاجتماع منتف لا يقال انه لازم لوجودهما
معا لا لمطلق وجودهما لانا نقول معنى وجودهما معا هو اجتماعهما فيكون الاجتماع
لازم الاجتماع فيحتاج انتفاؤه الى انتفاء نفسه والقول بان احتياجه في الوجود
كاف لاثبات امكانه فان الممتنع لا يحتاج في الوجود الى شيء كما لا يحتاج في عدمه
مدفوع لان وجوده فرضي فيجوز ان لا يحتاج وعلى تقدير احتياجه فيه لا ينافي امتناع
الذاتى الواقعى وبمثل ما ذكرنا يمنع امكان كل مركب واحتياجه كما في المركب الامتناعى
ولا نسلم احتياج عدمه عدم جزئه وان استلزمه بان عدمه لذاته وما بالذات معدم
وعدم الجزء مطلق فيه مثل عدم الجزء بعد عدم جزئه ولا في المركب الممكن والعلة بمعنى
مصحح دخول الفاء ايضا غير مسلم فانها ايضا انما تكون في حالة علة ومصحح دخول الفاء
فردها ومستلزمة اياها استلزام الخاص للعام والمفروض ان علة عدمه هى
الذات واما ان الممكن فهو لا يستلزم من حيث هو هو لا فمن اين يلزم الاجتماع
المحال بالذات والمفروض وجود آحاد المقدورات او الانقسامات ومجموعها
وهذه ممكنات لان كل مركب ممكن فالاحاد معروض الامكان فالجواب عنه
على قياس الجواب عن استلزام عدم العقل الاول الممكن عدم الواجب الممتنع
بالذات لا يصح لانه قد مر ان عدم العقل لا يستلزم عدم الواجب بالذات
لذاته بل من حيث انه وجب وجوده لذات الواجب وامتنع عدمه لذلك
الذات وههنا ليس كذلك مع ان ذلك [illegible] الجواب هناك ايضا
لا يخلو عن خلل لان عدم العقل الاول بهذه الحيثية والحيثية ايضا ممكن
فكيف يستلزم المحال فقد تكلفنا في بعض المواضع كشرح الرسالة وحواشيه
في الجواب عن هذا بان المستلزم لعدم الواجب هو اجتماع عدم العقل الاول

بهذه الحيثية وهذا هو المحال بالذات لا ذات عدم العقل الاول وحده ولا الحيثية
ولا هو مع الحيثية المذكورة فان قيل الاجتماع المحال بالذات من اين يلزم ح
والمفروض عدم العقل الاول هو فرض الاجتماع لان الحيثية المذكورة واقعة
مع قطع النظر عن الفرض ومتى فرض عدم العقل فرض الاجتماع فيفرضه فرضه
فيمكن ان يتكلف هناك ايضا بمثله فتامل فانه يمكن ان يقال لا تكلف فيه اصلا
فان التعبير بلفظ المجموع هو اعتبار الاجتماع بوجه اعم من ان يكون في زمان واحد
او في ازمنة غير متناهية فالقائلون بالاستحالة مطلقا يقولون فرض الاجتماع باى
وجه كان هو فرض المحال والقائلون باستحالة المجتمعة لا المتعاقبة يستفسرون عن
لفظ المجموع ففي المجتمعة يقولون فرض الاجتماع هو فرض المحال وفي المتعاقبة
يقولون لا استحالة في اللازم حتى يقال انه من اين يلزم **قوله** وهكذا جملة اخرى
متناهية يعنى اذا زاد بقدر متناه وهذا مراد من قال بعدم وقوف الانقسامات
والمقدورات الخ **قوله** اجاب الاستاد الخ يمكن ان يقال مراد ذلك الفاضل
ان الجملة اذا وصف بالامكان لا يكون هى جملة بحيث لا يشذ عنها شيء لان تلك
الجملة ممتنعة فيحصار انها متناهية الى آخر ما قال فيكون ما اجاب به الاستاد
ستر الكلام ومندرجا فيه بل وجدنا ثانيا صريح عبارة ذلك الفاضل هكذا حيث
قال في كتابه المسمى بروضة الجنان وتفصيله ان نقول ان اردت بما يمكن خروجه
الى الفعل ما يمكن خروج كل واحد منه فهو غير متناه وخروج المجموع من حيث هو مجموع
محال والمحذور انما نشأ منه وان اردت جملة معينة يمكنها الخروج الى الفعل ولا يمكن
الخروج للازيد منها نمنع ان هناك جملة كذلك وان اردت جملة لا على التعيين
فهى متناهية غير معينة انتهى بعبارته ولعل الاستاد ما جاء في نظره هذا الكتاب
قال الش لكون الممكنات المتصفة بالوجود الخارجى متناهية قال بعض
من يستند اليه يشير بهذا القول الى ان جريان التطبيق المعدومات انما يتاتى اذا كانت
غير متناهية بحسب الوجود ولا يكفى فيها كونها غير متناهية بحسب ذواتها وانفسها فيكون
الممكنات الغير المتناهية المعدومة معلومة له تعالى لا يستلزم البرهان به انتهى وقد مر ان المدار
على التمايز بين الآحاد موجودة او معدومة فان المعدومات اذا تمايزت ترتبت
او لم يترتب يجرى التطبيق فتمام النقض باعتبار الوجود العلمى سواء كان هو نفس العلم
كما ذكرنا او مغايرا له كما فهم من كلام هذا المستند مما مضى لا دخل فيه لكون المعلومات

موجودات خارجية فانه باعتبار نفس الوجود الذهني فما معنى ما قال فيكون الممكنات
الغير المتناهية المعدومة معلومة له تعالى لا يسعص بهذا البرهان به وكيف يتفرع بهذا
على كون الموجودات الخارجية منها متناهية بل كان الواجب ههنا ان يكون الموجودات
غير متناهية لا يسعص بهذا البرهان بكونه بمعنى لا يتسع وكان موضع ما ذكره قبله
بعد التزام ان علمه تعالى اجمالي **قوله** لا يسع للعاقلين الخ اي لا يصح لهم التزام وجود
صفة العلم ازليا بدون التعلق وان صح اتصافه تعالى بهذا القدر بالعالمية وفيما ذكره
الشارح انه وصح الوجود لا يصح الاتصاف الا انه يمكن ان يقال كان بناء ايراد
الشارح ادعى عدم صحة وجود العلم سواء كان اضافة او ذات اضافة وما ذكره ثانيا
كلام تنزلي بعد تسليم الوجود **قوله** وهذا الجواب من سوانح الوقت قال بعض
من يستند اليه اقول هذا السانح لا يصلح للجواب اذ فيه اعتراف بما يدعيه القايل
من عدم بطلان وجود الامور الغير المتناهي مطلقا وذلك لان بناءه على ادعاء
كون المعلومات والحوادث اليومية الغير المتناهية موجودة في الخارج في ازمنتها متناهية
موجودة حاضرة كل منهما لجميع اجزائها بنفسها عنده تعالى ازلا وابدا اذ حضور
المعدوم الصرف بنفسه عنده تعالى بديهي البطلان فضلا عن حضوره ازلا وابدا
بل بناؤه على ادعاء اجتماع تلك الاجزاء في الوجود الخارجي على ما لا يخفى على المتامل
وايضا كون ذاته تعالى بحيث يكون جميع الزمانيات مع ازمنتها حاضرة عنده تعالى مغني
عن اثبات صفة العلم وادعاء عدم كونها زمانية ومما ذكرنا ظهر حال كونه جوابا
اسلم مما ذكره الشارح انتهى كلامه اقول ليس بناء الكلام على ادعاء الحضور وحقيقته
بل بناء الكلام على ان الحضور اذا كان صفة كما قالوا يصح ان يجعل طرف الاضافة
نفس الموجودات الحاضرة في وقته ويثبت علمه تعالى في جميع الاوقات كما تمثلنا
كما يقول القائل بان علمه تعالى حضوري الخ وكذا قلنا ولعل هذا اسلم بلا لزوم وبصيغة
التفضيل في السلامة فالمراد من السلامة هو السلامة الاضافية لا مطلق السلامة
الاضافية اعم من ان يكون كما او كيفا بان يكون الايراد على المقيس عليه اكثر عددا
او اشد استحالة كما يقال في هذا اصوب بل اشير الى عدم الادعاء بل هو محض الاتكال
على اقوال الاولياء الاصفياء فان القول بالحضور من كلام خواص محققي الصوفية
ونحن مع ذلك في غطاء التقليد ولكن حسن الظن انهم على الحق وان لم نعهد كما
هو حقه فمن كلماتهم بيت ما ازل تا ابد نه سوسه است حلقه بر در بزن كه در بسته است

ومنها

ومنها چه در عالمي زدم كانجا دي و فردا همه كنون منست ومشهور انه ليس في علمه
كان او سيكون او سوف يكون ومنقول انه ليس عند ربك صباح ولا مساء
وقد مر عن هذا المستند نقلا عن بعض المتالهين في تحرير الدهر ان الدهر محيط
بالزمان بمعنى انه لا يوجد جزء من الزمانيات الا وهو مقرون به ومع ذلك لا يوجد فيه
ماض ولا مستقبل ولا قسمة توجد بل الدهر وجداني محيط بالازل والابد كل منهما مقرون
بالآخر لديه وباعتباره عين الابد ثمنه يظهر قوله تعالى هو الاول والآخر وكون المجردين
عن جلابيب ابدانهم المنخرطين في سلك المجردات مشاهدين للحوادث الآتية
في الزمان الفائتة انتهى ومعنى حضور الجميع عنده تعالى ليس انه لجميع الازل مع
الموجود الذي فيه وكذا الابد في الآن الذي نحن فيه بل مثلوا الزمان بالقياس الينا
والى المجردات بالحبل الممتد حول بيت ونحن جالسون فيه ناظرون من بابه الى الخارج
وما نراه من الحبل في محاذات الباب فهو حال وحاضر بالنسبة الينا وما احد طرفيه ماض
والآخر مستقبل واما بالنسبة الى المجردات مثل نسبة الحبل المذكور الى من هو خارج
عن البيت بل على سطحه فانه يرى جميع الحبل من اوله الى آخره معا فنحن زمانيون
محبوسون في الزمان لا نرى منه الا ما كان ازمانيا والواجب خارج عن محبسه
جنسه يرى جميعه من اوله الى آخره مع ما فيه في موضعه كما هو كائن بدون تفرقة
وجمع فيهما ولا انبساط وانطباق من الواجب لئلا يلزم تجزيه بل نسبته نسبة الى نسبة
مركز الدائرة الى نقاط محيطها المنتظمة فيما بينها بعضها قبل بعض وبعضها بعد بعض
وهكذا فانظر فما قال اذ حضور المعدوم الصرف بنفسه عنده تعالى بديهي البطلان
فضلا عن حضوره ازلا وابدا وفرق بين الاصل والترقي اذا كان مراده من المعدوم
الصرف المعدوم في الآن وان كان موجودا في الماضي او في المستقبل الا ان يقال
مراده من المعدوم الصرف ما لم يوجد ازلا وابدا ثم ما قال وايضا كون ذاته تعالى بحيث
يكون جميع الزمانيات مع ازمنتها حاضرة عنده تعالى مغن عن اثبات صفة العلم الخ
انما يصح ويصح الغناء اذا ثبت ان منشأ القول بان العلم اضافة او صفة ذات
اضافة هو عدم حضور جميع الاشياء عنده بل لعله وجه آخر كما ان الامام الرازي
رحمه الله مع انه يقول بالوجود الذهني يقول بان العلم اضافة بين العالم والمعلوم
قال في المباحث المشرقية في الفصل السادس من الف الذي هو في الكيفيات
المختصة بذوات الانفس العلم والادراك والشعور حالة اضافية وهي لا توجد

الا عند وجود المضافين فان كان المعقول هو ذات العاقل استحال من ذلك
العاقل ان يعقل ذلك المعقول الا عند وجوده فلا جرم لا حاجة الى ارتسام صورة
اخرى منه فيه بل يحصل لذاته من حيث هو عاقل اضافة الى ذاته من حيث هو
معقول ذلك الاضافة هو التعقل واما اذا كان المعقول غير العاقل امكن لذلك
العاقل من حيث هو هو ان يعقل ذلك المعقول من حيث هو هو حال كون ذلك
المعقول معدوما في الخارج فلا جرم لا بد من ارتسام صورة اخرى من ذلك المعقول
في العاقل ليحقق النسبة المسماة بالعاقلية بينهما انتهى والغرض من هذا النقل اظهار
ان الصورة المرتسمة هي طرف الاضافة عنده فيكون النزاع بينه وبين القائلين
بان العلم هو نفس الصورة المرتسمة قليلا قريبا خلافا في الاصطلاح وبينه وبين
المتكلمين في اثبات الصورة الذهنية وجعلها طرف الاضافة وهذا قوي وفيما ذكره
اولا في اتحاد العاقل والمعقول من التغاير الاعتباري اشكال سيجيء في الاصل
ثم فلنرجع الى بيان ما يلزم لكل من الاقوال الثلثة القول بالعلم الاجمالي للواجب كما
ذكره الشارح والقول بان علمه حضوري والقول بانه اضافة ازلية طرفها الاشياء
الحاضرة كل في وقته واما ما يلزم على القول بان العلم حضوري فهو عدم الصاف
الواجب بعلمه وايضا يلزم حدوث علمه وايضا يلزم تعدد علمه بحسب تعدد الموجودات
لان العلم الحضوري هو نفس المعلوم الخارجي بلا مغايرة اعتبارية ايضا كما
سيجيء في كلام الشارح في بحث علم الواجب تعالى وايضا يلزم ان لا يصدر
الموجودات عنه تعالى بالاختيار لئلا يلزم تقدم الشيء على نفسه لان الاختيار
يستلزم تقدم العلم وايضا يلزم ان لا يعلم المعدومات الممكنة ازلا وابدا واما
القول الاخير فيرد عليه هذان الاخيران بل الثلث الاخيرة الا ان يجوز ان يكون
طرف اضافة واحدة امورا كثيرة فتامل وهذه كلها تميز ان علمنا وقد علمت
ان البناء على الاتكاء على اقوالهم كما في البيتين المنقولين فانه على فهمنا بين الازل
والابد غاية التباعد بحيث لا ابعد منه فكيف الاتصال والجمع واكثر اقوالهم على طور
وراء طور العقل ومعترفون به في مواضع بل في كلها واما على القول بان علمه تعالى
اجمالي بسيط فيرد عليه انه كيف ينطبق صورة واحدة على امور متباينة فان الانطباق
على زيد مثلا يستلزم ان يشتمل على خصوصيات زيد ولا يشتمل على خصوصيات عمرو وغيره
والانطباق على عمرو يستلزم ان يشتمل على خصوصيات عمرو ولا يشتمل على خصوصيات

زيد

زيد وغيره وهكذا والقول بانه مثل انطباق الانسان والحيوان على كل واحد من افراده
فهو قول بان علمه تعالى بوجه كلي لا اعم منه وهذا الخبث وافسد مما حملوا كلام الحكماء عليه
وكيف وهم يسبه في قولهم بانه لا يعلم الجزئيات المتغيرة من حيث انها متغيرات بل يعلمها
بوجه كلي فان هذا الكلي يجوز ويصح ان يكون من الانسان والفرس انواعا بل اصنافا
بل يكون كذلك فيكون فيه بعض تخصصات بخلاف العلم الاجمالي الواحد الشامل
لجميع الممكنات موجودها ومعدومها جواهرها واعراضها وكذا القول بان خصوصيات
الاجزاء حاصلة والانطباق واقع والاجمال في الاخطار بالبال بمعنى ان معنى الاجمال
هو عدم الاخطار بالبال وعدم الالتفات اليها بالفعل وان كان الكل المجموع محطا وملتفتا
كما في شرح التجريد بسط من وجوه الاول انه يجري ح في البسيط وعدم الاخطار لا لدفعه
لتعدد الصور الحاصلة والثاني ان الاجمال فوق مرتبة العقل بالفعل من مراتب النفس وفوقها
هو مرتبة العقل المستفاد وهو مرتبة المشاهدة وعدم الاخطار في حال المشاهدة غير معقول
لان مشاهدة النفس شيئا هي اخطاره وايضا عدم اعتبار عدم الاخطار بل نفس الاخطار
ايضا مرتبة من مراتب النفس سواء كان داخلا في المشاهدة او واسطة بين العقل بالفعل
والمستفاد مطلقا وجرها اما على الثاني فظاهر واما على الاول فلان تفاوت الاحكام مثل
ما ذكر يدل على الاعتناء بشانه واعتباره عديلا للبواقي وعلى تقدير الدخول اغاير فصل احدهما
والثالث ان اثبات التفاوت في علم الواجب بالاشياء غير مقبول بل غير معقول فان علمه
تعالى يجب ان يكون في اعلى المراتب ثم اعلم ان ذلك المستند قال في حل قول الشارح
وفيما ذكرنا مخلص عن ذلك وفي بيان ما ذكره وهو جواز كون علمه اجماليا وواحدا متعلقا
بالمعلومات الغير المتناهية الموجودة والمعدومة في الخارج المتجددة الوجود عنده ويجب
علمه ثم قال في بيان المشار اليه وهو لزوم كون التعلق بين العالم والمعدوم الصرف قال
وجه التخلص هو ان تعلق علمه بالمعلومات المعدومة في الخارج على هذا لا يكون تعلقا بالمعدومات
الذهنية المتجددة في الوجود انتهى لا يخفى انه يفهم من كلامه اولا وآخرا ان الشارح
اعتبر الاجمال مع الاضافة وقال ان للقائلين بالاضافة مخلصا اذا التزموا الاجمال ايضا
وقالوا ان صفة العلم قديمة وتعلقه انما هو بالموجودات الذهنية المتجددة فما ذا هو بحث
من معنى الاجمال في العلم مع تغاير طرف كل علم عن طرف الآخر وابن المخلص من لزوم
وجود امور غير متناهية في العلم غاية انه ليس في نفس العلم بل في متعلقه او من لزوم
حدوث علمه تعالى فاحد هذين الامرين لازم والظاهر هو الحدوث لانه اعتبر التجدد عنده

وحسب علمه تعالى اولا وان احتمل آخر كلامه آخر والشارح بعد الايراد بانه يلزم ان لا يكون
له تعالى عالما بالحوادث في الازل تعالى وفيما ذكرنا مخلص عن ذلك فالظاهر ان المشار اليه
بقوله ذلك حدوث علمه بل يجب ان لا يراد خصوص احد الايرادين في المخلص
وسيجيء في كلام الشارح رح في بحث علم الواجب كما مر ان العلم الاجمالي وجود
علمي للممكنات وصدوره بالايجاب لانه صفته تعالى وصدور الصفات عنه تعالى
بالايجاب والمغايرة بين الوجود العلمي للممكنات وعلمه تعالى انما هو بالاعتبار وقال
في اواخر ذلك المبحث المعقول من العلم الاجمالي هو ان يكون العلم بالكل دفعة واحدة
وينحل الى العلوم بالاجزاء او يتفصل اليها وقد يطلق العلم الاجمالي على العلم بالاشياء على وجه
كلي كالعلم بجميع افراد الانسان بعنوان الانسان بدون الاطلاع على الخصوصيات
وما ذكره هذا المستند ليس من هذا القبيل ايضا ففيما ذكره ليس شيء من معنيي
الاجمال ولا المخلص من الاستحالة اتحاد وجود امور غير متناهية في علمه تعالى او حدوث
علمه تعالى وعلى ما حملنا ايضا وان ورد شيء كما ذكرناه في الاصل والفرع لكن مما قالوا
في معنى الاجمال وما ذكرنا من الايراد محمل ما ذكره الامام في موضعه مع ضم تفصيل ويجيء
تفصيل هذه كلها اذا كانت النسخة المتجددة الوجود من التجدد كما هو فيما وصل الينا
واما اذا كانت النسخة المتجددة الوجود من الاتحاد والوحدة فيكون حاصل كلامه الزام
ان العلم اضافة وطرفه هو الصورة المرتسمة الواحدة كما هو مذهب الامام في العلم من
ان العلم اضافة مع القول بالوجود الذهني فح يرد ما يرد على القول بان علمه اجمالي
من وجهين اجمالا في طرف الاضافة واجمالا في نفس الاضافة مع تفاوت في الجملة
قوله وهذا التوهم لا ينافي الخ جواب من جانب المتكلمين عما مقدر من جانب الحكماء
هو انه انت تحكم بان الحكم بعدم تناهي الزمان من الوهم لا من العقل والحال ان العقل
يحكم بعدم تناهي الزمان والوهم عاجز عن توهمه وتصوره لانه كلما يتصور مقدارا يعجز
ثم الوهم زاد مقدارا عليه مقدارا آخر الى ان يضعف وهكذا او لا يقدر ان يتوهم مقدارا
غير متناهية مع ان العقل ممد حاكم بعدم تناهيه فالجواب من جانب المتكلمين بان عجزه
انما هو عن فعله التوهم وتفصيل الامتداد بالعقل لا عن الحكم الاجمالي بانه يذهب الى غير
النهاية كما ان العقل يحكم عند الحكم بقبول كل جسم الانقسام الى غير النهاية اجمالا
ويعجز عن تفصيله وكذا الحكم بالتطبيق اجمالا ويعجز عن تفصيله فقوله مع حكم العقل
بان الحكم من المتكلم تسليمي او بطريق الحكاية ان كان المراد من الازل هو الزمان

الغير المتناهي وتحقيقه انه كان المراد من الازل غير الزمان كما مر في جواب استدلال الحكماء
من ان الازل فوق الزمان ومعنى كون الشيء ازليا ان يكون سابقا على الزمان فقوله
فالعقل يحكم بسبب عدم وقوف الوهم الخ وكذا الان الوهم يحكم بعدم تناهيه مما لا حاجة
اليه لان الوهم يجوز ان يحكم به اجمالا ويعجز عن تفصيله كما ان العقل ايضا كذلك في هذه
المادة وفي غيرها ايضا كالانقسام والتطبيق وامثالها كثيرة ولعل تسليم حكم العقل ههنا
ايضا تسليمي فالمراد بين العقل المشوب بالوهم اعم من ان يكون حقيقة او تسليما
بل يقال هذا جواب آخر **قوله** فعدمه الخاص ممتنع لا يقال الف دائما نشاء
من كون العدم قبل الوجود فالمحال هو العدم قبل الوجود واستحالة مجموع المقيد
والقيد يجوز ان يكون باعتبار قيده فقط فلا يتم الحكم باستحالة العدم لجواز استحالة
الوجود واللاحق لانا نقول نعم استحالة مجموع المقيد والقيد انما يدل على استحالة
احد الامرين لكن بعد تحقق احدهما يتعين الاستحالة للاخر وههنا الوجود متحقق
فالاستحالة للعدم السابق ولو كان الامر بان تحقق العدم لحكمنا باستحالة الوجود
السابق واللاحق ايضا وباستمرار العدم الثابت كما نحكم الآن باستمرار الوجود
الثابت وبامتناع العدم السابق واللاحق ايضا **قوله** واجاب الشارح عنه
عبارته هناك هكذا انه لو كان هناك واسطة في الثبوت لصح السؤال نعم وان
كان بديهي الثبوت وذلك ظاهر لان بداهة الاثر لا ينافي السؤال بطلب اللم
انتهى واراد من الواسطة في الثبوت الواسطة في العروض لان الكلام ههنا
فيها وقد يستعملان متقابلين فان الواسطة في الثبوت هي الواسطة في نفس الامر
لثبوت العارض لمعروضه الحقيقي كالصباغ بالنسبة الى اللون الثابت للجسم
الملون بدون ان يتصف الواسطة بذلك العارض كالسفينة بالنسبة
الى الحركة والجالس فان الموصوف الحقيقي بتلك الحركة هو السفينة والجالس متصف
بها بالعرض ومعنى الاتصاف بالعرض هو المجاز في النسبة والشارح صرح به ونقل
في هذا المعنى تصريحات كثيرة من الشيخ الرئيس في حواشيه على شرح التجريد في مباحث
حمل الوجود وبيان معنى الحمل ولعله اراد من الثبوت ههنا الثبوت بالعرض واما الثبوت
بالذات فهو للواسطة وهي الموصوف الحقيقي **قوله** اي عرضا اوليا الخ هذا
تفسير لقوله ربما موجودا ينضم اليه فاعلم ان المقدمة الصالحة للمنع ههنا اربعة الاولى
ان التقدم بين اجزاء الزمان من نوع التقدم بين عدم الزمان والزمان وهذه

هي المقدمة الضمنية والثالثة ان التقدم والتأخر الذين بين اجزاء الزمان يتحقق بين عدم
والزمان لو تحقق عدمه والثالثة ان هذا التقدم من الاعراض الاولية للزمان ورسمه
الخاص والرابعة ان التقدم صفة وجودية فانما تحقق يستلزم وجود موصوفه فعدم
الزمان لا يتصف به وبهذه المقدمة وان لم يؤخذ في الدليل المذكور لكنه مما
يصلح ان يستدل بها فتحقق منعها جوابا عن مقدر فمنع تقدم اجزاء الزمان بعضها
يكفي عن منع المقدمتين الاوليين متعارضين للمقدمة الضمنية وضمنيا للمقدمة
الصريحة فيتعارل وكان اللايق هو الصريح للصريح ومنع كونه رسما موجودا منع
للمقدمتين الثانيتين بل الثالثتين بل الرابعتين فقوله فيما سيأتي من انه لم يدع
احد هذه المقدمة في الدليل المذكور لا يرد ههنا لكونه جوابا عن مقدر بلا استدراك
سابقا ولاحقا وسيذكر تفصيله ففي كل واحد من هذين المنعين مخالفة
في شيء للحكماء وموافقة في شيء بل في شيئين ففي الاول مخالفة في انهم يقولون
بهذا التقدم الخاص للزمان يوجد حين عدم الزمان ويعدم عدم الزمان من هذا
الفصل فيجب ان يوجد الزمان حين عدمه وهي تنبغ المخالف يقول لا نم ان
هذا التقدم الخاص يوجد هناك بل الموجود فيه نوع آخر ويعدم آخر وفي المنع
الثاني مخالفة في دعوى اختصاص هذا التقدم بالزمان مع قبول عروضه
بلا واسطة للزمان وقبول ان التقدمين من نوع واحد ففي الاول العروض
للزمان مسلم وكذا الاختصاص مسلم لكن تحقق هذا التقدم حين العدم غير مسلم
وفي الثاني عروضه للزمان مسلم وكذا تحققه حين العدم مسلم لكن اختصاصه به
غير مسلم بل هو عام مما قال فيوافق الحكماء في شيء ليس مقصوده منه الحصر نقل
بعض من يستند اليه المقدمة الثالثة هكذا وان لا يكون الامتداد كذلك
الا ان يكون له راسم موجود وقال وذلك الراسم عندهم هو الآن السيال
الذي هو موجود في الخارج منطبق على الحركة التوسطية الموجودة في الخارج
فانه كما يرسم الحركة التوسطية في الخيال الحركة بمعنى القطع كذلك يرسم الآن
السيال هذا الامتداد الغير المتناهي على هذا الوجه في الخيال فظهر ان الحركة
الموجودة لا تنافي الا بجسم قديم متحرك بها فهذا الامتداد الغير المتناهي وان
لم يكن موجودا في الخارج لكن ارتسامه في الخيال على هذا الوجه يقتضي وجود
الحركة المتحرك القديم فمنع الشارح في الحقيقة منع لهذا الاقتضاء انتهى لا يخفى

انه

انه على هذه النسخة لزوم منع ما لم يدع المستدل مما لا مخلص عنه وارجاعه الى منع
اقتضائه وجود المتحرك القديم بعد قبول وجود الراسم غير معقول لان الحركة لا بد لها
من متحرك يستمر اذا كانت موجودة كالحركة بمعنى التوسط وكذا قبول وجود الآن
السيال ومنع اقتضائه الحركة نعم اذا اريد من الراسم المتحرك لا يكون فساده وبعده
بهذه المثابة فتأمل **قوله** اولى وجه الاولوية ظاهر لانه يفيد فائدة جديدة ويستر
اكثر طرقهم قوله شبهة التوهم الى المدعى المدلل فان ما ذكره اولا منعه يكون
في مرتبة ذكر المدعى ومنعه بارجاع المنع الى دليله وايضا ههنا زيادات يسوغ
شبهة التوهم الى المدعى المدلل المحض مثل تشبيه الامتدادين احدهما بالآخر وايهام
في الحكم على كل منهما بخلاف التوهم على طوله لكن قول الشارح بل نقول نتوهم هذين
الامتدادين مركوزا انهم يؤيد على ان الثاني نتيجة الاول والا يكون الفصل بالاجنبي
قوله ولكن لم يدع انه قد عرفت ما فيه **قوله** وقد منع الشارح انه هذا منع ثانيا
بعد تسليم ان انتهاء السؤال في تقدم امس على اليوم ليس لان التقدم معتبر في مفهوم
لفظ امس والتأخر في مفهوم لفظ اليوم مثلا كما مر هذا المنع نقلا منه ايضا **قوله**
واجاب الاستاد انه وللمستدل ان يقول مرادي من لم هو اللم الواقعي ولم الوقوع
الا ان يقال لا نم صح الانتهاء اليه وعنده وايضا لم يكن الحال به واسطة في العروض
او هما سواء **قوله** لا يسع بدل لا يصلح **قوله** وان لم يحك لغوا في قوله بدل انه
حدوثه فان الموافقة في الحدوث بعيدة والموافقة في قوله قريبة في الذكر وايضا
المخالفة في وقوع شيء ينبغي ان يذكر في مقابلة عدم المخالفة في امكانه **قوله**
وجوابه ظ ظهور الجواب على تقدير الاستدلال بالقصة ظ واما على تقدير التأييد بها
فغير ظ بل على تقدير الاستدلال ايضا لا يخلو عن خلل لان ابرهيم ان علم كيفية الموت
كما علمنا واستشكل في انه كيف يحيي وانه يلزم اعادة المعدوم وانه محال فاراءة
التفريق والجمع لا يفيده لان استشكاله لم يكن في هذه الصورة وان علم الموت
بانه تفريق فالاراءة تفيد فالتفريق حق كما يقولون ولا يمكن ان يقال كما كان
اعتقاده كذلك اراه الله تعالى بحسب اعتقاده التفريق والجمع لان التزام ان
ابرهيم لم يكن عالما بحقيقة الموت وكيفيته مثل ما علمنا فهو شنيع في الغاية يكون مثل
التزام المعتزلة ان موسى عليه السلام لم يكن عالما بامتناع الرؤية فسأل لنفسه عنها وقد
شنع غيرهم عليهم بانه هي بالطريقة العوجاء والبدعة الشنعاء كما يلزم ان يكون موسى عليه السلام

دون آحاد المعتزلة فيما يتعلق بالله تعالى هذا فاصبر حتى يأتيك اليقين فان اجيب ههنا
بانه لعله كان في اوايل حاله كما قال هذا ربي للكوكب ثم للقمر ثم للشمس ثم رجع عن كلها
وعلمنا بعد تقرر علمه بل من بركات علمه وعلم ساير الرسل فكذا نجيب المعتزلة ههنا ايضا
هذا اذا كان القائلون بالانعدام غير المعتزلة المعترضون على المعتزلة في قولهم ذلك
في حق موسى عليه السلام فكذا المجيبون واما اذا كانوا هم المعتزلة فيلتزمون في المقامين
بانه كان في اوايل الحال فلا يرد عليهم خلاف ما قالوا في موضع آخر وكذا اذا كان
ممن لم يشنع على المعتزلة في قولهم ذلك بل وافقهم فيه فلا يتم الاستدلال الا على
المشنع عليهم قوله بل معان ثالثها ما ذكر في مشكوة الانوار والفرق بين الثاني
والثالث ان وجود الممكنات في الثاني مسلم لكنه مضمحل عند وجود الواجب مثل
نور السراج عند اشراق الشمس فانه عند اشراقها لا ينتفي ولا ينطفي نور السراج لكنه
لا يظهر ويضمحل وفي الثالث مثله مثل سراب بقيعة يحسبه الظمآن ماء فما ذكره
المستدل يكون اربعة معان قوله لا ترى المرآة الخ وما يتوهم ان المرآة مرئية
وانما هي لرؤية جوانبها وعدم ارتسام الصور في جميع اجزائها حقيقة لاختلاف اوضاعها
بالنسبة الى الرائي وعدم صفائها كما هي وبالعرض لو احاطت المرآة جميع جوانبنا
وارتسم الصور في جميع او انعكس الشعاع من جميع اجزائها واشتد صفاؤها لما حصل
العلم بان هناك مرآة الا بصعوبة لبعض منا كما في المثل له فان الواجب تعالى لا محيط له
ولا جزء لا يرتسم فيه صورته ولا ينعكس منه شعاع بل لا جزء له ايضا ولا ارتسام ولا
انعكاس ايضا واصفى في غاية الصفاء بل اعلى من ان ينسب اليه الصفاء والجزء
وعدمهما ايضا وهذا او تقريب بالنسبة الى بعض الافهام الكاملة القاصرة لا الناقصة
الخاسرة ولا الكاملة الباهرة وسابق ما نقله الشارح من مشكوة الانوار والوجود
ينقسم انقسامي كالنور الى ما للشيء في ذاته والى ما له من غيره وما له الوجود
من غيره موجود مستعار لا قوام له بنفسه بل اذا اعتبر في ذاته فهو من حيث ذاته عدم
محض وانما هو وجود من حيث نسبته الى غيره وذلك ليس بموجود حقيقي كما عرفت
في مثال استعارة الثوب والغنى والموجود الحق هو الله كما ان النور الحق
هو الله ولاحق ما نقله لا يتصور الا كذلك فان كل شيء سواه اذا اعتبر ذاته من حيث
ذاته فهو عدم محض فاذا اعتبر من الوجه الذي يسري اليه الوجود من الاول رأى موجودا
فلكل شيء وجهان وجه الى نفسه ووجه الى ربه فهو باعتبار وجه نفسه عدم وباعتبار

وجه

وجه الله موجود فاذن لا موجود الا الله ووجهه فاذن كل شيء هالك الا وجهه قوله
ويؤيد هذا الاحتمال اي الاحتمال الاخير ووجه تأييد القول المذكور انه لو كان المشار اليه
هو عدم الوقوع فقط لوجب ان يقول والاحاديث الدالة الخ بلا واسطة وعلى الظهر
ولو كان هو الامتناع فقط لكان الواسطة اكثر ولوجب ان لا يقول بلا واسطة
وقد يستدل على امتناعها بذكر لفظ الامتناع صريحا بل يقول وقد يستدل عليه بالظهر
وايضا لو كان المشار اليه هو الامتناع فقط لوجب ان يذكر حال الدليل العقلي بالنسبة
الى عدم الحصول بانه وجد او لم يوجد ثم يقول والاحاديث الدالة على عدم الخ
فالاحسن انه مركب ودليل الامتناع وان كان دليلا لعدم الوقوع ايضا ويصح
جعل الاستدلال المذكور دليلا للمدعى المذكور وان كان مركبا وان كان المدعى
عدم الوقوع فقط ايضا وكان يصح ان يقول وقد يستدل عليه بالظهر سواء كان
المشار اليه بقوله ذلك هو عدم الوقوع فقط او الامتناع فقط او مجموعهما فجعله
خاصا بالامتناع لعله لنظر كلهم بهذا العنوان وقصدهم ذلك بالذات لا لعدم الصلاح
والاختصاص في الواقع فان ضعف بحث التوسط بالاجنبي على احتمال كون
المشار اليه هو عدم الوقوع لجواز قصد عدم الوقوع لكنه يتوجه كونه موضع الاضمار
وجواز قصد المركب لا يضر لانه ابانة المط وان اندفع بحث النقص والاضمار كليهما
ويكون الاستدلال بهما على تقدير عدمه ولا يضر في دلالة القول المذكور قال الشارح
ما عرفناك حق معرفتك ظاهر الحديث نفي المرتبة الخاصة من المعرفة كما او كيفا لا نفي مطلق
المرتبة او خصوص الكنه كما يفيد بقوله حق معرفتك فيجوز ان يكون المنفي مرتبة وبين ابهما
فقط فلا يدل على نفي المعرفة مطلقا كما لا يدل ما عبدناك وما ذكرناك حق ما شكرناك
على سلب العبادة والذكر والشكر مطلقا فيجوز ان يكون مثل الاطمينان المطلوب
لابراهيم عليه السلام ومثل ما قال صلى الله عليه وسلم لا احصي ثناء عليك قال الشارح
فانكم لم تقدروا قدره هذا يخالف ظاهر سابقه فان المأمور به والمنهي عنه يكونان
من الافعال الاختيارية والا فيكون الامر تكليفا بما لا يطاق والنهي عبثا فالنهي عن
التفكر كيف يجامع عدم القدرة الا بتأويل في احد الطرفين في گلشن راز
در آلا فكر كردن شرط راهست ولي در ذات او محض گناهست بود در
ذات او انديشه باطل محال محض دان تحصيل حاصل يفهم من هذا ان عدم القدرة
لاستحالة تحصيل الحاصل فلا يدل الحديث على عدم الوقوع لهذا الاحتمال قوله

وبالعرض لو لم يعلم به مثل البلاغة والعقل ودخول وقت الصلوة لوجوبها واليقظة ايضا
مصحح الاستدلال لان مراحصاء الارض على وجوده ووجوبه وسائر صفاته لو سلمت
لا تدفع ما ذكرنا لان مرادنا ان الآية لا تدل على وجوب النظر فيما ذكرنا بالتفصيل
لانه لا تحصل التفصيل في النظر بل كما لا يثبت وجوده تعالى بالشرع لان ثبوت الشرع
يتوقف كما قرروا على العلم بوجوده تعالى فكذلك النظر لا يثبت لذلك بالشرع اذا كان
وجوب النظر مما يتوقف عليه النظر والنظر مما يتوقف عليه معرفة وجوده تعالى كما هو مقتضى
كونه مأمورا به يستلزم اما ان لا يجب او يجب بالعقل ثم عدم وجوبه اما لبداهة وجوده
تعالى وعدم حاجة الى النظر او لكونه مع نظريته وحاجته اليه مما لم يجعله الشارع واجبا
مثل وجوب الزكوة والحج دون كسب المال فان المال موقوف عليه ولم يؤمر بكسب
المال فعلى اي حال سوى الوجوب بالعقل فالامر بالنظر يكون عبثا او امرا بتحصيل الحاصل
بل ثبوت القدرة ايضا مما يتوقف عليه ثبوت الشرع لان ثبوت الشرع يتوقف على ثبوت
النبوة وهي على المعجزة وهي على عموم القدرة اي علم كل منهما على علم الآخر وسيجي
في الشرح قوله والامر ههنا للوجوب الخ هذا يدل على ان الحديث المعقول للتتميم
دلالة الآيتين السابقتين على الوجوب بسبب انه يجوز ان يكون الامر فيهما للاباحة
او الندب ولكن اول الكلام حيث اعاد لام التعليل واورد الواو العاطفة عطفا له
على الدليل السابق يدل على انه دليل برأسه وكذا آخره يدل على ان الحكم بان النظر
واجب للوعيد على تركه وهذا كاف في المطلب والتشبث بعد اثبات المطلب بهذا الى
اتمام دليل الخ محتمل في نفسه للمطلوب وغيره به لا يجعل الاول دليلا الخ بل يكون الدليل
هو هذا الاخير نعم لو اثبت مقدمة دليل الخ بهذا بدون توسط المدعى لكان وجه
فتأمل قال الشارح وهو مبني على ان النزاع في قولهم شكر المنعم واجب لا في قولهم مقدمة
الواجب المطلق واجب لان كلا الفريقين اخذوا ما في دليلهم وان منعوها ايضا
فمشتركة قبولا ومنعا ثم اعلم ان محل النزاع هو الحسن والقبح بمعنى ان يستحق فاعله المدح
او الذم عاجلا والثواب والعقاب آجلا لا بمعنى صفة الكمال والنقص ولا بمعنى الموافقة
للمصلحة والمخالفة لها فان الحسن والقبح بهذين المعنيين مما يقول به الاشاعرة ايضا
وان العقل حاكم فيهما وسيجي هذا في الشرح فلو كان مراد المعتزلة احد هذين المعنيين
فليس الجواب ما ذكره الشرح من ان الحسن والقبح العقليين باطل عندنا وسيأتي
بل الجواب عدم تسليم ان شكر المنعم حسن باحد المعنيين الاخيرين ان صح وكان

محالا

محالا للمنع بل منع استلزامهما الوجوب المتنازع فيه فتأمل بعد فان الظان صفة
الكمال يستلزم المدح عاجلا والثواب آجلا فبعد قبول انه صفة الكمال منع الاستلزام
المذكور لائح عن خدشة قوله نحن نجزم الخ سبق الكلام في انهم لم جعلوا هذا وجها
آخر فانه ان كان مدعى الاشاعرة بسيطا وهو الوجوب بالشرع لا يصلح هذا دليلا
لاتمام المدعى لان سلب الوجوب العقلي لا يثبت الوجوب الشرعي ولا جزئه لانه
لا جزء له فلم جعلوه وجها وان كان مدعاهم مركبا لا يكون شيء من دليلهم مثبتا
لمدعاهم تاما بل كل دليل يثبت جزءا غير ما اثبته الآخر فيكون المجموع دليلا واحدا تاما
فلم جعلوا الكل واحد وجها آخر فغاية توجيه كلامهم ان مدعاهم بسيط فالوجه الاول
مثبت له كما ذكروا والوجه الثاني ايضا يثبته بضم ان اصل الوجوب مسلم ومما لا خلاف
فيه بين الفريقين بل الفرق الاسلامية وانما خلافهما في انه بالشرع او بالعقل والحصر ايضا
مسلم فلما ابطل كونه بالعقل ثبت كونه بالشرع وكون مدعاهم ههنا اثبات كون
الوجوب شرعا فقط لا ينافي نفي الوجوب العقلي ايضا غايته انه ليس مطلوبا ههنا وعلى
تقدير كون مدعاهم مركبا ايضا وان كان يتم هذا الوجه كما ذكر لكن لا يتم الوجه الاول
فالواجب ان يحمل على ان مدعاهم بسيط ليتم الوجهان ثم لو وجه دليلي المعتزلة
بمثل هذا الوجه بان يكون مدعاهم ايضا بسيطا وهو الوجوب بالعقل يكون
حاصل مذهب الفريقين هو الاحتمال الرابع الذي حكم بانه نزاع لفظي والاحسن ان يجعل
مدعى المعتزلة مركبا ويجعل مجموع الدليلين دليلا واحدا كما هو ظاهر عبارة التجريد
ولا نسلم انهما دليلان خلاف ما حمله عليه شارحه ويجعل مدعى الاشاعرة بسيطا ويجعل
الدليلان المذكوران كل منهما دليلا برأسه كما بينا قوله غير جائز عقلا ليس
هذا هو القبح العقلي فلا يلتزم انه الزامي بل هو استحالة عقلية قوله فانه منتفع
لا حظ فيه لو سلم نفي الحظ المجيب الغير المقدور للبشر لكنه يجوز ان يكون فائدة مثل
فائدة دواء التبشيع مع ان الحظ المجيب ايضا قد يحصل لبعض العباد كما قال
صلعم ارحني يا بلال فالامر بهذا حصل او لم يحصل وكما قالوا الشكر نعمة اخرى
يستحق شكرا آخر الشكر وهكذا مستلذا طبيعيا اولا قوله ولا استقلال للعقل الخ
هذا القدر لا يكفي للمستدل نعم هذا يكفي اذا كان المجيب مانعا في مقابلة استدلال
المعتزلة على الوجوب العقلي مدعيا بان فائدة الشكر في الآخرة ومعنى الوجوب
العقلي هو الحسن الذاتي الذي يحكم به العقل اذا اطلع عليه سواء اطلع بالفعل او يطلع

وسواء كان منشأ حسنه ذاته او صفة حقيقية او اضافية فالمعتزلة يحكمون اجمالا وثبوتا
وا فو يا ان لكل فعل حسنا او قبحا ويستدلون على هذا الاجمال فح يتوجه المنع
في ملاحظتهم اذا جزموا بان فائدته في الاخرة خصوصا والا فلا والواقع انه
لم يقولوا ههنا ولم يبينه استدلالهم الى هذه المقدمة فهذا المنع مثل المنع السابق
بلا واسطة قوله ولانه تصرف عطف على ولانه كالاستهزاء قوله وللمعتزلة
ههنا كلمات منها ان اعتقاده مصيب يكفي واحتمال الخطا في نفس الامر لا يقدح
ومنها ان المراد بالتعذيب المنفي هو التعذيب الدنيوي او بالرسول هو العقل
او الاعم لاشتراكهما في الهداية ومنها ان الفائدة هي نفس الشكر لانه تقرب وتوجه
اليه تعالى واشتغال به تعالى لا لفائدة اخرى ومنها ان عدم استقلال العقل بامر الاخرة
مم لان الثواب والاعواض واجبة عندنا عقلا كما سياتي ولا يتصور ذلك الا باستقلاله
بامر الاخرة اجمالا وفيه بعد من البقايا قوله فليطلب مما ذكرنا انه ليس للمكلف
الامتناع عن النظر ما لم يعلم وجوبه بل له الامتناع منه ما لم يجب عليه لكن وجوبه
بالشرع ثابت في نفس الامر سواء نظر او لم ينظر وسواء علم وجوبه ام لا يعلم فللنبي
ان يقول ليس لك الامتناع عن النظر لانه واجب عليك شرعا وليس من
تكليف الغافل المتفق استحالته لانه تكليف من لم يفهم الخطاب او لم يقل انك
مكلف بكذا وهذا فاهم فقد خوطب بالتكليف الا يرى ان الكفار مكلفون
بالايمان اجمالا وبهذا الحل ايضا يندفع الاشكال عن المعتزلة ولكن يبقى
ان التكليف قبل اخبار النبي ففي ذلك الوقت غافل نعم اذا التزم ان الوجوب
والتكليف حين الاخبار لا يبقى شيء قوله وهو المعتمد كون هذا المسلك
معتمدا لان فيه اجماعا وهو من اقوى الحجج قوله لان الاجماع في الجملة
انه يكون النظر على ما ذكره الشارح مقدمة لمقدمة الواجب المطلق فان الواجب
المطلق على ما ذكره هو العبادة والمعرفة مقدمة لها والنظر مقدمة للمعرفة فيحتاج في تتميم
الحكم بان مقدمة الواجب المطلق واجب عليه على تعميم اما في المقدمة من القريب
والبعيد او في الواجب من الواجب المصرح لوجوبه واللازم له مقدمة وعلى اي حال
فللتوقف مجال لخلاف ما في شرح التجريد ويرد مثله على دليل المعتزلة ايضا لانهم
اوجبوا شكر المنعم والمعرفة مقدمة له والنظر مقدمة لها قوله فاطلب ما على هذا الحج
اشير الى ايرادات بعضها مجاب وبعضها غير مجاب منها انها لم لا يكفي للعبادة

المعرفة

المعرفة المتقدمة على النظر لان كل مطلوب مشعور به اولا ولى حصوله بالتعليم كما تراه
الملاحدة او بالالهام كما تراه البراهمة او بالتصفية كما تراه الصوفية وهذا هو ما ذكره
الشارح بقوله فان قلت فقد ذهب بعض الائمة الخ او مشتمل عليه ومنها المنع ان مقدمة الواجب
المطلق واجب وهذا ان يردان على دليل المعتزلة ايضا وشارح التجريد اوردهما فيهما
في عداد الخصايص بهذا الدليل مع انه اورده على دليل المعتزلة ايضا سابقا ومنها
ان وجوب المعرفة بالشرع غير ممكن لان الايجاب اما للعارف وهو تحصيل الحاصل
او لغيره وهو تكليف الغافل فان من لا يعرفه كيف يعلم تكليفه تعالى اياه وهو ايضا بط
واجيب بان الغافل من لا يفهم الخطاب او لم يقل له انك مكلف والظاهر ان هذا الايراد
يتوجه على المعتزلة ايضا فانه لا فرق في الفعل المتعدي في احتياجه تصورا الى تصور فاعله
ومفعوله والمضاف اليه لمفعوله غاية انه يلزم على الاشاعرة من وجهين فاعلا ومفعولا
وخصوصا اذا كان المفعول ما مورا بفعله وايضا انه معارضة ولكن شارح التجريد
اورده في عداد الايرادات لا بطريق المعارضة والخاصة بهذا الدليل ومنها منع وقوع
الاجماع على وجوب المعرفة بل الاجماع واقع على خلافه لتقرير النبي صلى الله عليه وآله
وسلم والصحابة العوام على ايمانهم وهم الاكثرون في كل عصر مع علمهم بعدم علمهم بالادلة
بل لم يتصوروها ايضا بل لم يعلموا الذات والصفات ايضا وحاصل هذا الايراد هو
حاصل قول الشارح فيما بعد فان قلت ان النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم والصحابة
والتابعين الخ وجوابه هو جوابه والظاهر ان هذا ايضا معارضة وانه يرد على المعتزلة ايضا
ومنها الايراد بطريق المعارضة وهو وجوده ثلثة اولها انه بدعة اذ لم ينقل عن النبي صلى الله عليه وسلم
الاشتغال بالنظر فيما ذكروا ولم يتواتر ولو صدر لتواتر لكثرة الدواعي واجيب بمنع عدم
الاشتغال وعدم التواتر بل تواتر انهم كانوا يبحثون عن دلايل التوحيد والنبوة وما يتعلق
بهما والقرآن مملو منه وهل ما يذكر في كتب الكلام الا قطرة من بحر نطق به الكتاب
الكريم نعم انهم لم يدونوه ولم يشتغلوا بتحرير الاصطلاحات وتقرير المذاهب وترتيب
المسايل وتفصيل الدلايل وتلخيص السوال والجواب ولم يبالغوا في تطويل
الذيول والاذناب لاختصاصهم بصفاء النفوس وقوة الاذهان وحدة
القرائح ومشاهدة الوحي المقتضية لفيضان الانوار على قلوبهم الذكية والتمكن من
مراجعة من يفيدهم ويدفع عنهم ما عسى يعرض لهم من شك او شبهة كل حين
مع قلة المعاندين وايضا لم يكثر الشبهات في زمانهم كثرتها في زماننا ما حدث

لكل حين فاجتمع بالتدريج كل ما حدث في الاعصار الخمسة فاحتيج في زماننا الى تدوين
علم الكلام لحفظ العقايد ودفع الشبه كما لم يدونوا الفقه ولم يميزوا اقسامه اربابا
وابوابا وفصولا ثم ان كان الاشتغال به بدعة فبدعة حسنة كالكتبة المعارضة الثانية
انه نهى عن الجدل كما في مسئلة القدر وروى انه عم خرج على اصحابه فراهم يتكلمون
في القدر فغضب حتى احمر وجنتاه وقال انما هلك من كان قبلكم لخوضهم في هذا
عزمت عليكم ان لا تخوضوا فيه ابدا وقال عم اذا ذكر القدر فامسكوا ولا شك
ان النظر جدل فيكون منهيا عنه لا واجبا واجيب بان ذلك النهي الوارد عن الجدل
انما هو حيث كان الجدل تعنتا ولجاجا بتلفيق الشبهات الفاسدة لترويج الا
راء الباطلة ودفع العقايد الحقة واراءة الباطلة في صورة الحق بالتلبيس والتدليس
كما قال الله تعالى وجادلوا بالباطل ليدحضوا به الحق وقال بل هم قوم خصمون وقال
تعالى ومن يجادل في الله بغير علم ومثل هذا الجدل لا نزاع في كونه منهيا عنه واما الجدل
بالحق لاظهار الحق وابطال الباطل فمامور به قال تعالى وجادلهم بالتي هي احسن
وقال ولا تجادلوا اهل الكتاب الا بالتي هي احسن ومجادلة الرسول لابن الزبعرى
وعلي كرم الله وجهه للقدري مشهور روى لما نزل انكم وما تعبدون من دون الله
حصب جهنم قال عبد الله بن الزبعرى قد عبدت الملئكة والمسيح افتراهم يعذبون
فقال عليه السلام ما اجهلك بلسان قومك اما علمت ان ما لما لا يعقل وروى
ان شخصا قال اني املك حركاتي وسكناتي وطلاق زوجتي وعتق امتي
فقال علي كرم الله وجهه اتملكها دون الله او مع الله فان قلت املكها دون الله
فقد اثبت دون الله مالكا وان قلت املكها مع الله فقد اثبت له شريكا وايضا النظر
غير الجدل وقد مدح الله تعالى بقوله ويتفكرون في خلق السموات والارض ربنا ما خلقت
هذا باطلا المعارضة الثالثة عليكم بدين العجايز ولا شك انه تقليد اجيب بانه لم يثبت
صحته ولم يوجد في الكتب الصحاح بل قيل انه من كلام سفيان الثوري حين
قال عمرو بن عبيد المعتزلي ان بين الكفر والايمان منزلة بين المنزلتين فقالت
عجوز قال الله تعالى هو الذي خلقكم فمنكم كافر ومنكم مؤمن فلم يجعل الله تعالى من عباده
الا الكافر والمؤمن فبطل قولكم فسمع سفيان فقال عليكم بدين العجايز وان صحت
فالمراد به التفويض الى الله تعالى فيما قضاه وامضاه لا النهي عن النظر ثم اخبار آحاد
لا يعارض القواطع هذه كلها في شرح التجريد بعضها بعبارته وبعضها بخلاصته

وايضا

48

وايضا يلزم ان يكون العلم البرهاني منهيا عنه وايضا يلزم ان يكون الواجب هو التقليد
على التقليد ولا يوجد المقلد الاول نامن فاعلم ان هذه المعارضات ايضا لا اختصاص لها
باستدلال الاشاعرة ولست لنا علما بانه كيف يمنع من يمنع عن علم الكلام ويشتغل
واحد من الفرق الناجية والهالكة المؤثر فيهما انما هو كما قرروا الحسب العقايد الكافل
علم الكلام لبيان اصولها وفروعها والفارق المعتبر بينهما هو هي كيف لا والمعتزلة تابعون
في الفروع للحنفي والاشعري بعضا ويسمون بالحنفية والشفعوية ولم يجعلهم
تلك التبعية من الناجية فالتوجه الى ما هو اصل في النجاة كيف يكون منهيا عنه وعلم
الفروع تفصيلا مقصود لغيره وهو العمل والعمل فرع العقايد فالفقه فرع الفرع
قال الشـ اذ لا شيء من الواجبات مستند طبيعي الكسبي بذكر هذا عن ذكرنا في
الوجوه والشعوف ادعاء بان الخفاء كان في هذا الشيء فقط ومه ما مر قال الشـ
من عرى فاعل يتصدى والانحطاط عطف على ما يحوم اي على الحوم والسعاة عطف
على الانحطاط وعلى تقدير كون النسخة والسعاة يكون عطفا على من عرى قال الشـ
انهم كلفوا النظر انه كلف ارجاعا للضمير المستكن على احد واما احتمال نقل احدهم عمن
سواهم من الصحابة فبعيد قال الشـ غاية الامر انهم اي المؤمنين الذين لم يدركوا
النبي عم ولا الصحابة ولا التابعون فينحصرون في التبع وتبعهم الى ابن مذهب فما استغناؤهم
عن النظر ببركة الصحبة المذكورة غير مسلم بل غير واقع بل هو اول المسئلة فالوجه ان المسلوب
امور احدها امر النبي صلعم فيكون معلمه الصحابة لو وقع وثانيها تعليم الصحابة ومعلمهم
هو التابعي وثالثها تعليم التابعي ومعلمهم هو تبعهم فاستغناء كل متعلم انما يكون
عن تعليم معلمه وببركة صحبة معلمه فيقرب الزمان المعتبر بالنسبة الى زمانه صلعم
منحصر في الطوايف الثلث لكن على تفاوت كما قال خير القرون قرني الحديث
لا ان جماعة واحدة ادركت صحبة ثلث واستغنت وكان السؤال لعدم تعليمهم
فقط فبين زمانه وجود كل معلم ومعلَّم الى دوبين زماني رياستهم وهدايتهم
فالاتحاد غير لازم كالمغايرة قال الشـ قال لاعرابي ثم استشهاد للتعليم فان
الاعرابي علم الاستدلال من سماء ذات ابراج على وجود اللطيف الخبير واستشهد
دلالته عليه بدلالة البعرة على البعير واثر الاقدام على المسير هذا اذا كان فسماء
ذات ابراج ثم من قول الاعرابي لكن يشعر ان الكلام كان في امر النبي صلعم
واصحابه بالعلم من الادلة وقول الاعرابي لا يكفي وان لم يكن من قول الاعرابي فقوله

استشهاد في العلم الاجمالي بالادلة وكفه والاستغناء بسببه عن التفصيل فيها
قال في المواقف في جواب الايراد بان النبي صلعم واصحابه كانوا يقررون
العوام على ايمانهم مع علمهم بان العوام لا يعرفون الدلائل قلنا كانوا يعلمون
الادلة اجمالا كما قال الاعرابي البعرة تدل على البعير وآثار الاقدام على المسير
فسماء ذات ابراج وارض ذات فجاج اما تدلان على اللطيف الخبير
فهذا الكلام ايضا يحتمل الوجهين بان يكون من التعليم فيكون فسماء ذات
ابراج الخ داخلا في كلام الاعرابي فيتوجه ما سبق ايضا لانه لا كلام في صحته
وكان الكلام في امرهم وان يكون من العلم وتمثيلا في الاستغناء باجمال الادلة
وعبارة شرح التجريد واجيب بانهم كانوا يعلمون الادلة اجمالا كما قال
الاعرابي الخ وهذا ايضا محتمل ثم الآيات والاحاديث الدالة على الاستدلال
الاجمالي اكثر من ان تحصى كقوله تعالى افلا ينظرون الى الابل كيف خلقت والى
السماء كيف رفعت الخ وافرايتم ما تمنون افرايتم ما تحرثون افرايتم الماء الذي
تشربون افرايتم النار التي تورون وآية لهم الارض الميتة وآية لهم الليل وآية
لهم انا حملنا ذريتهم الى غير ذلك ولكن بقي الكلام في ان من غشيهم عنهم في
اول الامر وارسالهم على حالهم مع علمهم بانهم لم يستدلوا في ذلك الآن لا اجمالا
ولا تفصيلا هو مؤمن لقولهم بانهم مؤمنون وهذه مرتبة من مراتب الايمان
فتختلف مراتب الايمان باختلاف احوال اشخاص المؤمنين فهو سبح في الايمان
او هو كافر لكنه معذور في ذلك الآن فتوقف في اجراء حكم الكفر عليه في
الحال قال الشارح قال بعض العارفين الخ نقل عن الامام الرازي انه قال دخلت
مجلس سلطان محمد خوارزم شاه فرايت في مجلسه رجلا غالبا يظهر منه اثر الغلبة
وما كنت رايته قط فظهر انه هو سلطان العرفاء وبرهان الاولياء الشيخ نجم الدين
الكبرى قدس سره فسألت يا شيخ بم عرفت ربك قال بالواردات التي عجزت
عن ادراكها عقول المتكلمين فسكت وما قدرت على التكلم ولكن خطر ببالي انه ما
يعلم الشيخ اني اقمت اربعة الاف دليل في معرفة الحق وتوحيده فتفرس قدس سره
بنور الولاية بخاطري فقال ما بري من عالم علمه تعالى باربعة آلاف دليل فسقطت
على قدمه وبايعته فقال قدس سره خدا را بخدا توان شناخت كه عرفت ربي
بربي لا ترى الشمس بنور السراج بل ترى الشمس بالشمس قال الشارح عرفت

بنقض العزائم الخ اعلم ان نقض العزيمة يتصور بوجهين الاول ان يعزم على امر لفائدة
ثم يظهر له ان تلك الفائدة لا تترتب عليه او نقيضه انفع فيفسخ العزم عليه
عنه والثاني ان يعزم على امر ويجتهد بلا ملاحظة فائدة او مع ملاحظة فائدة فيه
ثم يفسخ العزم عنه لا عن شيء ولا عن علم بعدم ترتب تلك الفائدة الملحوظة
والظاهر ان المراد ههنا هو هذا الثاني اذ لا يظهر له سبب مما يعدونه سببا في عالم
الكون والفساد واما الاول فالفسخ فيه اما لعدم ترتب الفائدة المطلوبة او لترجيح
النقيض او لحصول الفائدة بدونه ففي كل منها سبب ظاهري نعم فسخ العزم
على نفس الفائدة المطلوبة اذا كانت مما يتجدد ويمكن حصولها متجددة
لعله هو من القسم الثاني فانه مما يتعلق به الطلب في وقت ولا يتعلق في وقت
آخر لا عن سبب قوله بل اول الواجبات فائدة هذا الاضراب هو التصريح
بمقولهم بان مقولهم هذا لا ان مدار الايراد على الاولية بل على اصل الوجوب
بل الايراد على الاولية هو الايراد على المقدمة الثانية قال الشارح معارضة بالمثل
لا يقال المعارضة بالمثل ههنا ليس على الاصطلاح المعتبر في المعارضة بالمثل فان
المعتبر في الاصطلاح هو الاستدلال بالدليل المذكور في الاصل بعينه على بعض
ذلك المدعى المذكور وههنا استدلال ببعض المقدمات المذكورة
فيه وبضم مقدمات اخرى اليه مثل لزوم الدور او التسلسل وبطلانهما على نقيض ذلك
المدعى لانا نقول معنى الاستدلال بما ذكر بعينه على نقيض المدعى لا ينافي التخلف
في الكبرى بل يجب ان يخالف لينتج ذلك الدليل نقيض ذلك الحكم المذكور
على موضوعه وههنا كذلك فانه في الاصل استدل من كون القصد مما يتوقف
عليه الفعل الاختياري الواجب على وجوبه بضم ان الموقوف عليه للواجب واجب
وفي المعارضة من كونه كذلك على انه ليس بواجب بضم انه لو كان واجبا لكان
هو ايضا اختياريا واجبا فيتوقف هذا القصد ايضا الى القصد وهكذا الى فالدليل
قوله خلافا للظ كونه خلاف الظ لان الظ في كل نفي وارد على مقيد ان ينفي
بعده وان بعد القيد فينفي القيد الاخير والقيد الاخير ههنا هو ما يسمى قصدا فنفي هذا
في الاحتمال الاول وفي الثاني نفي الاختيارية والصدور بالاختيار فقط وما يسمى بالقصد
ما قوله وابطالها عطف على التوجه قوله فيكون معارضة اي على تقدير
التوجه فيكون متعلقا ومتفرعا على المنفي قوله او منعها عطف على ابطالها

قوله فالاحتمالات خمس الاول المعارضة بالمثل والثاني النقض الاجمالي بدون
التوجه الى مقدمة الثالث المعارضة في المقدمة المدللة الرابع النقض الاجمالي ببعض
مقدمات الدليل الخامس منع مقدمة مخصوصة قال صاحب المحاكمات النقض
والمعارضة كما ياتيان في الدليل ياتيان ايضا في مقدمات الدليل وح يكون
بالنسبة الى الدليل نقضا تفصيليا على سبيل الاجمال ومعارضة على سبيل المعارضة
اسهل والاليق ان يقول في دليل مقدمات الدليل وكما ياتيان في المدعى
ياتيان في مقدمات الدليل لكون المنسوب اليه النقض والمعارضة في المشبه
والمشبه به نوعا واحدا وليس المراد من النقض في مقدمات الدليل النقض ببعض
مقدمات الدليل وكونه نقضا تفصيليا نظرا الى نفس الدليل وكونه على سبيل الاجمال
نظرا الى مقدمات الدليل وكذا في الثاني قال بعض من يستند اليه في تغيير قول
الشارح على ما ذكروه اي على كون القصد الى النظر من اول الواجبات وتوقف
جميع الافعال الاختيارية على القصد يلزم ان يتوقف القصد الى النظر الذي
هو اول الواجبات لاجل كونه فعلا اختياريا على قصد آخ فان كونه واجبا
ومامورا به يستلزم كونه فعلا اختياريا اتفاقا وتوقف جميع الافعال الاختيارية
على القصد يستلزم توقفه ايضا على قصد آخ فكذلك القصد الآخ لكونه واجبا
وفعلا اختياريا يتوقف على قصد ثالث وهكذا فيلزم الدور او التسلسل
وبما قررنا ظهر ان منشأ هذا الايراد مجموع القولين اعني القول بكون القصد
الى النظر واجبا والقول بكون القصد من مبادي الافعال الاختيارية لا واحد
منهما كما زعم بعض الناظرين انتهى لا خفاء في ان الايراد انما هو بمجموع
القولين ومعنى كون محط الايراد اما هذا واما ذاك انه يجوز ان يكون
المورد قائلا بحقية احد القولين ويكون غرضه ابطال الآخ والنفي والالزام
من القولين لا يدل على فساد هما معا ولا على فساد احدهما بخصوصه ورأي المورد
مخصص دعواه ودعوى فساد هما معا باطل **قوله** فالضروري فيها هو التصور
المراد من هذا التصور هو العلم المطلق الشامل للتصديق الحسي والتخيلي
ايضا اعم لان التخيلي منحصر في التصور الساذج والموقوف عليه هو هنا غايته
انه قد يقارن الحكم الواصل الى حد الظن او الجزم وقد لا يقارن لانه لا حاجة
الى هذا التحصيل عند وجود الظن او الجزم بالملايمة والمنافرة فلا يصح ان يقال

انه من مبادي الافعال الاختيارية لكفاية الظن والجزم في صدور الفعل الاختياري
بل لعله لا كما معهما تأمل **قال الشارح** والارادة سهو بل ليس غرضه ان الارادة
اختيارية واسبابها غير اختيارية كما هو ظاهر توصيف اسبابها فقط بكونها غير اختيارية
والا يلزم ما قرر بل تناقض هذا الكلام في نفسه لان كون الارادة اختيارية
يستلزم مسبوقيتها بارادة اختيارية ايضا فيناقض كون اسبابها غير اختيارية **قوله**
سواء كان ملايمة ام لا فتفطن اذا رايت عباراتهم هكذا هو التصور الجزئي الملايم او
المنافر تصورا مطابقا او غير مطابق بحرف المطابقة وعدمها الى نفس التصور فان التصور
الغير المطابق للمعلول نسبته الى المعلول والى غيره مما ليس له صورته سواء وندعي
صورته اتم منه فان صورة زيد نسبته الى عمرو وبكر وخالد سواء فكشف بصدر بها
عمرو دون زيد وبكر وخالد ونسبة الكلي الى جزئي من جزئياته ومن الجزئيات
اقرب من نسبته الى غير ذي صورته والى واحد من بينه فانه لا مناسبة له
الى غير ذي صورته ولا الى واحد منه فكشف من ذي صورته **قوله** اعم
من الشهوة اي كونه اعم من الشهوة ليس باعتبار شموله للغضب ايضا بل باعتبار
ان الشهوة هي ميل جبلي غير مقدور وكذا الغضب والشوق يتناول المقدور ايضا والمراد
الغضب ههنا لان نسبة الغضب الى الامر المنافر نسبة الشهوة الى الامر الملايم ففي
كل من المنافر والملايم ميل مقدور وغير مقدور والشوق يتناول الجميع واعلم ان اثبات
الشوق الاعم لا ينفع المجيب لانه للمستدل ان يقول ليس الشوق الذي جعلته
من المبادي هو الذي ذكرت بل هو الشهوة فقط سواء كان فرده الآخ هو
الارادة كما هو المشهور للمستدل على كون المبادي اربعة او غير الارادة ايضا وهذا
لا يضر ايضا فلا ينفع ان يقول ان ثبتت المغايرة مما ذكرت فمسلم انها لا تكون
المبادي اربعة حكما سلبيا وان لم يثبت فلا يثبت المدعى واما نقض المدعى ثابت
او المدعى غير ثابت نعم لو اثبتت المغايرة بوجه آخ كما مع الوجود لا يثبت
نقض المدعى فلو لم يسلم ح فانما لا يسلم وجوده او كونه مؤثرا فاعله فقط فخذ
هذا واجعله ميزانا في اللواحق **قوله** بخلاف الارادة فانه غير جبلي وان كان
غير مقدور ايضا فالتفاوت في كونهما جبليا او غير جبلي وكذا الكلام في النفرة
والكراهة فتكون الارادة والكراهة متوسطا بين الافعال الاختيارية المسبوقة
بالارادة وبين الامور الجبلية ولعل مؤاخذتها اقل من مؤاخذة الافعال

الاختيارية والمؤاخذة قول البعض والا فيشكل قبول المؤاخذة فيها مثل
الافعال الاختيارية بل هذا التفاوت ايضا مشكل واعلم ان الفرق بين الشهوة
والارادة مذكور في كلام السيد قدس سره نقله الشارح هناك ثم حكم
في حاشيته اخرى بان معنى مقابلة الارادة للشوق الجبلي الغير المقدور
ان يكون اختيارية ثم استشكل بانه يلزم التسلسل وفيما ذكرنا مخلص
عن لزوم التسلسل لكن يشكل امر المؤاخذة والفرق وليس مثل المؤاخذة
التي يقول بها الاشاعرة مع قولهم بان افعال العباد كلها صادرة
عنه تعالى لانها مقارنة بارادة العبد وقدرته وان لم يكن القدرة
مؤثرة وسيجئ بعض تفصيله قال في الحاشية لم يعرف الشوق الذي
هو مقسم الشهوة والغضب وحكم بان الشهوة مفقود في دواء البشع
ثم قال وقال الاستاد قدس سره في اوايل حواشي شرح التجريد ان الشهوة
ميل جبلي غير مقدور للبشر بخلاف الارادة وكذا النفرة حالة جبلية
غير مقدورة بخلاف الكراهة وقد يشتهي الانسان ما لا يريده بل يكرهه
كاللذات المحرمة عند الزهاد وقد يريد ما لا يشتهيه بل يتنفر عنه كشرب
الدواء المر عند المريض ولذلك قالوا ارادة المعاصي مما يؤاخذ عليها
دون شهوتها وكراهة الطاعات الشاقة مما يؤاخذ دون النفرة عنها انتهى
ثم قال وكلام الشارح مبني على هذا التفسير واعلم ان مغايرة الشوق الاجماع
يمكن ان يكون بحسب الشدة والضعف بان يشتد الشوق فيصير اجماعا وقد صرح
بذلك بهمنيار وفي هذا المقام بحث نفيس حررناه في شرح الهياكل فليرجع
اليه انتهى فقوله في الاصل وكلام الفارق بناء اي اشارة الى البحث النفيس
او معناه انه مبني على هذا او هذا غير لازم في جميع الافعال فيكون في الكلام
تقدير وعلى اي حال يكون ما نقل من شرح الهياكل كل بيانه وتفصيله واعلم
ان اصل الايراد مذكور في كلام السيد قدس سره بعد اثبات الفرق في
الدواء البشع وترك اكل المشتهيات لحرمة او حياء او حمية قال ومن
ههنا يظهر ان الارادة والكراهة لا يجب كونهما مسبوقتين بالشوق بل
قد يترتبان على اعتقاد النفع والضرر من غير توسط شوق هناك فلا يكون
الاربعة المذكورة مبادي لكل فعل اختياري قال شارح التجريد فالقول

بان

بان مبادي الافعال الاختيارية اربعة بناء على الاغلب وقال الشارح ان مثل ذلك
انما يلائم المقامات الخطابية مع ان الاغلبية في حيز المنع انتهى واقول سلم في جواب
دليل المغايرة ان يقال ان تحقق الارادة بدون الشوق في كل الدواء
البشع فيبطل كون الشوق موقوفا عليه وكون المبادي اربعة وان تحقق الشوق
معها لم يثبت المغايرة ولا يكون المبادي اربعة فعلى اي تقدير لا يتم الدليل
واما اثبات الشوق الاعم ووحدته مع الارادة او مع مغايرته لها فلا يكون جوابا
عن دليله لان له ان يقول مرادي من الشوق هو الخاص بمعنى الشهوة والمغايرة
مغايرته للارادة ويقابلها اي الشهوة بمعنى الميل المذكور يقابل النفرة بمعنى
ان الشهوة بالمعنى المذكور يوجد في الامر الملايم والنفرة كذلك يوجد في
المنافر فمقابلة النفرة الشهوة بمعنى ومقابلة الارادة ومنافيتها لها بمعنى آخر
قوله فمن لم يجعل العزم غيرها لا يخفى انه يجب ان يراد من العزم والارادة
ايضا الميل المطلق الواسع فقوله سواء كان الميلان اي الميلان المندرجان
تحت الشوق بعد التعميم قوله والا لم يصح الخ اي ان لم يرد من الشوق
الاعم وكذا من العزم الاعم بل اريد من كل منهما الخاص كالجانب الجبلي كما في
الشوق والجانب الروية كما في العزم لم يصح الحكم سواء لم يقس على هذا
اذا كان المراد من احدهما اعم فقط فالاعم هو ما سوى عليه فقط وعبارته في
شرح الهياكل هكذا فمن لم يجعل العزم غير الشوق فكانه نظر الى ان الشوق
معدود في المبادي فينبغي ان يراد منه الميل المطلق والا لم يكن هو بخصوصه
من المبادي كما مر ومن جعله غير الشوق فعد حصص الشوق باحد الميلين والعزم
بالآخر ولزمه ان لا يكون شيء منهما بخصوصه مبدأ كما عرفت فلا يزيد المبادي
على الثلثة انتهى ولم يذكر اعمية احدهما حواله الى الكفاية او اراد من الايجاد
الاعم فان الخاص ايهما كان لا يكون موقوفا عليه ووجه آخر للعينية هو ان
يراد من العزم تابع الروية وكذا من الشوق او بالعكس فبطلانه ايضا
ظ كما ذكره من عدم التوقف على شيء منهما قوله بل لها الحكم التحصيلي الخ
ان اخذ في جانب الجواب كان المناسب ان يقول لكن لها الحكم التحصيلي
وان اخذ في جانب الايراد فالجواب هو وذلك كاف قوله الطوع
التحصيلي الخ قالوا ان المنفرد بمدح الليل يؤمنه عقله بانه جاد والجاهل

لا يخاف منه ويخوفه ويهمه بانه ينبغي ان يخاف منه حكما تخيليا غير مبني على دليل وربما
يغلب تخويفه على ايمان العقل حتى انه يتزعزع عنه چرا اين كه تو ميترسي نه بهمه مردم اثر
قوله ومثل ذلك اي مثل كون المراد من التصديق ما يشمل التخيل فهذا الكلام
جواب عن مقدر هو ان مثل ذلك اخلال في التفهيم فلا يناسب عمن هو
بصدده حاصل الجواب انه لا اخلال بالقياس الى من له استعداد الفلسفة والاخلال
بالقياس الى غيره لا يضر لانه لا يفهمها بتاتا منهم لانه لا استعداد له اصلا لحصول المعنى منها اذ كانهم
سواء كانت العبارة صريحة فيما قصده او غير صريح بل يجب ان يصان عن فهمهم ولا
يعلمهم فان الشيخ في اول اشارته مكررا وآخرها اوصى بصيانتها عن تفهيمها
لمن لا يستحقها وجعل الناس خمسة اقسام ونهى عن تعليمها الاربعة وامر بصيانتها
منها وبالغ ورخص بل اوجب في واحد منها التعليم لكن شرط فيه ايضا شرائط
بينها هناك ايضا وقال صاحب المحاكمات ليس مقصوده من الصيانة والضنة
والمبالغة البخل المذموم حاشاه عنه بل هو شفقة عليهم لانه يضرهم ويهلكهم ومن الحكماء
كل شيء حتى بخلاف النار فانها تهلك منه فان اشتهيت تفصيله فارجع
الى المواضع المذكورة وكل ينشر ما في خلوته . هر كسي را بهر كاري ساختند . ونقل
ان منصور الحلاج قدس سره خطر بباله في وقت ان الرسول صلعم قصر الدعاء
للمؤمنين والمؤمنات والمسلمين والمسلمات فالحق سوء والكافرين والكافرات
فابتلي بما ابتلي جزاء لهذا الخاطر فكانه ظن ان قصر الدعاء عنهم كان لعدم الشفقة
والغضب عليهم فظهر مما ذكر انه يمكن ان يكون شفقة كصرف الماء عن النار
بل الغضب عليهم ايضا شفقة بهم فالشفقة للنار هو الازدياد فيها بالحطب ومثله
لا الدفع بالماء ونحوه **قوله** وان كان فيها قصور من وجه آخر وجهه انه لا يعهد
المدعى لان يكون الارادة نفس تأكد الشوق لا يستلزم ان يوجبها **قوله** بناء
ما ذكرنا اي كون هذا الاحتمال وهو ان يكون المراد من اول الواجبات ما هو المقصود
بالذات منها فيكون المعرفة بالذات صفة كاشفة للاول ومن الواجبات مطلق
الواجبات غير ما ذكره الشارح حيث اورد ما عدا اله بناؤه على ان الشيخ فالمراد
بما ذكرنا هو المغايرة المذكورة ضمنا والجعل عديلا المذكور فعلا واما ان اراد من الاول
المتقدم زمانا ويكون المعرفة بالذات فيما زاد له فلا يكون شيء من المعرفة والقصد
فردا له بل لا يوجد له فردا ايضا فلا يرد ولو اريد سؤالا فالجواب انه لا فرد له ثم اعلم

انه

52

انه يحتمل ان يكون مراد احد الفريقين احد الاحتمالين والآخر هو الآخر لكن لا على وجه
النزاع حتى يلزم لاحد الفريقين وهو الفرق الثاني انهما كان عدم فهم مراد الفريق
الاول بل بان يقول احد الفريقين بما قال به والآخر يقول بالآخر بدون ان يطلع لحكم
الآخر فيما حكم به بحيث يصح ان لو اطلع كل منهما حكم الآخر فيما حكم به لوافقه وان صح
ان ينازعه ايضا فيه والغرض ان ليس في نظره في هذا الحكم حكم الآخر لما حكم به
لا موافقة ولا مخالفة او بدون ان يقصد رده او اثباته ويحتمل ان يكون نزاعهما
معنويا بان صبا كل منهما نفسه لرد كلام الآخر عارفا بمراد الآخر من كلامه ولكن بهذا
الناقل لم يعلم ان نزاعهما في اي معنى من المعنيين المذكورين فردد بينهما في كل
على اي حال **قوله** وان امكن حمل ح بان يكون نا ست المقصود الصفة
باعتبار المضاف اليه لموصوفها او يكون الواجبات مقصودة بالذات ايضا بالقياس
الى غيرها ويراد من المقصودة بالذات معنى عاما شاملا لافراد متعددة متفاوتة
في المقصودية فيكون المعرفة فردا كاملا مقصودا بالذات بالقياس الى هذه
الصفات ايضا ثم المراد بما ذكرنا ههنا في الموضعين غير المراد بما ذكرنا سابقا
فالمراد ههنا هو المذكور صريحا لا ضمنا وجعلا وفعلا **قوله** لا السعي عطف
على المنفي ويجوز عطفه ايضا على الدليل فلا يكون والواجب ان يقول ح دليلا
كما لا صفة بلا واسطة ويكون المراد من النفي هو المحال كما في مفهوم سبب
قوله فبعيد جدا قال بعض من يستند اليه هذا الدليل متعلق بقوله بل المحال
انما هو التكليف ح ودليل على كون هذا التكليف محالا قطعا غير قابل للمنع اصلا
واما ما قيل من انه متعلق بالمحال الى آخر ما ذكر في الاصل برده ما سبق من الشارح
في منع استحالة هذا التكليف بالمشروط او الكل مع التكليف بعدم الشرط والجزء
على ما افاده ضمير الفصل وتعريف الجزء باللام ولفظه انما على ما في بعض النسخ
انتهى يقال لا خفاء في ان هذا التعلق بعيد لفظا بالواسطة وايضا هذا مما
لا حاجة الى الاستدلال عليه في مقابلة خصمه ههنا فان خصمه يقول باستحالة هذا
التكليف كلما كشف ما كان فالفارق يجب ان يثبت مادة تخلف حكمه لا ما يقول
به بطريق الاولى فان القائل باستحالة السكوتي يقول باستحالة التصريحي في الترك
بطريق الاولى بل يسلب دليل عن فرد متنازع فيه يدل على انه دليل لفرد آخر
من نوعه وترك بعض مقاله لعدم صحة نسخته فان صحح صحح النظر بعده

قوله نقل الشارح في حواشي حواشيه ان المقصود من هذا النقل رد قول الشارح
من ان العلم من مقولة الكيف عند المحققين بان الشيخ من المحققين ولم يقل به وانت
ايضا راض به مكيف خالفت المحققين بل ان العلم لكل مقولة من تلك المقولة كما
نقلت ورضيت وان لم يقر في الايراد على المعتزلة لان العلم ليس فعلا مطلقا حتى
فلا يصح تعريف التوليد ايضا وتوجيهه ان المراد من المحققين غير الشيخ بل هو المحققون
من المعتزلة كما هو المناسب في مقام رد تعريف المعتزلة قوله لا اشكال في كون
الشيء جوهرا او عرضا اي لا اشكال بحسب التفسيرين الذين فسرهما الشيخ
بهما وحاصله سلب اقتضاء التفسيرين منافاة التصادق بينهما بسبب عدم
منافاة التصادق بين نفس التفسيرين والا فعدم المنافاة بحسب التفسيرين
لا يستلزم عدم المنافاة مطلقا كيف والمنافاة التي بين المقولات تسري الى المنافاة
في تصادق الجوهر والعرض لان صدق مفهوم العرض على شيء يستلزم ان يكون
ذلك الشيء من الاقسام والمقولات المندرجة تحته قال الشارح في حواشيه على التجريد
وما ذكروه من ان التشخص لا نوع له لا يطابق اصول القوم فانهم حصروا الممكنات
في المقولات العشر حتى قال في التعليم الاول لا يستطيع ان يذكر ذاكر شيئا خارجا عنها
فليس في الممكنات عندهم تشخص لا يكون حصته نوعه وان شارح حكمة العين
عن الشيخ علكية في جواب القدح في حصر الاجناس في التسعة بالنقطة والوحدة
فانهما ليستا داخلتين تحت شيء منها لانا لا نقول ان الاعراض الموجودة تنحصر في
هذه التسعة بل ندعي ان الاجناس العالية من الاعراض الموجودة تنحصر فيها فلا يستقيم
النقطة والوحدة نقضا علينا وعلينا لانهما ليستا جنسين فضلا عن كونهما
عاليين ومثله بحصر ساكني البلاد وقال فلا يدخل في غرضه ساكنوا القرى
ونازلوا الصحاري فالشارح على الاول لم يظهر فعدم تصادق المقولات ومنافاتها
ومباينتها بالذات ينافي صدق مفهوم العرض على ما يصدق عليه الجوهر فقوله
انما الاشكال في كونه جوهرا وكيفا او من مقولة اخرى يحتاج ان يصرف عن ظاهره
ايضا فتأمل فيه قوله ولذلك عد دائما اثبات الوجود للمحمول ليس
لان يقال ان وجود الموضوع متحد مع ذلك الوجود للمحمول فان معنى
الحمل الاتحاد بينهما في الوجود الذي للموضوع بالذات اتحادا بالذات كما
في حمل الذاتيات او بالعرض كما في حمل العرضيات والوجود بالذات للعرضيات ليس

هو وجود موضوعاتها بالذات وان صح ان يكون وجودا بالعرض للموضوعات
بمثل العلاقة التي صح بسببها ان يكون وجود الموضوع بالذات وجود المحمول
بالعرض لكن وجود ما بالعرض وهو وجود الموضوعات فاثبات الوجود بالذات
للمحمولات العرضية ليس الا لان يتحقق علاقة بينها وبين الموضوعات فان احتماله
وكذا جعلوا العدد موضوع علم الحساب القسم من الحكمة الرياضية القسم من الحكمة الباحثة
عن احوال اعيان الموجودات على ما هو المشهور مع تصريحهم بان العدد امر اعتباري
معقول لا بعد في جعله من الموجودات الخارجية مع كونه غير موجود بوجود مثل
وجود البياض والسواد مثلا فان مراتب الموجودات الخارجية متفاوتة في
الموجودية اولها مرتبة وجود الواجب فانه وجود خارجي لا يحتاج الى شيء
وثانيها مرتبة وجود المجردات كالعقول فانها لا تحتاج الى مادة ومدة وحيز
لكنها تحتاج الى موجد وثالثها مرتبة وجود النفس الناطقة الانسانية والفلكية
فانها لا تحتاج الى حيز ومادة بمعنى الهيولى والموضوع ولكنها تحتاج الى مدة
ومادة بمعنى المتعلق ورابعها مرتبة وجود الاجسام فانها لا تحتاج في الوجود
الى الموضوع كالاعراض ولكن تحتاج الى مادة بمعنى الهيولى والى مدة وحيز
وخامسها مرتبة وجود الاعراض الموجودة اصالة القائمة بالموضوعات لا كالامور الاعتبارية
فليكن الامور الاعتبارية ايضا من الموجودات الخارجية في مرتبة وان لم يكن مثل السواد
والبياض ثم الغرض من بيان مراتب الموجودات التمثيل لا الحصر والله الهادي
قوله كما هو المناسب فان المناسب التأييد بالتحقق الذي يقول به المعتزلة
وان صح بدونه ايضا قوله استعبت منه وتحركت في المعقولات اعلم ان الانتقال
من المطلوب المشعور به الى المعقولات دفعي والحركة هي الانتقال التدريجي في المعقولات
وتحركت في المعقولات لا يكون عطفا تفسيريا لقوله انتقلت لان مبدأ الحركة ليس
نفس المطلوب المشعور به بل هو المعقول الاول بعد الانتقال من المطلوب فالمشار اليه
بقوله هذا الانتقال ليس هو الانتقال المذكور حركيا ومبدأ المطلوب بل هو الانتقال الذي
سماه حركة ومبدأه المعقول الاول وان صح ان يقال ايضا مبدأه المطلوب في ملاحظة
والغرض بعض المشار اليه بهذا الانتقال ووجه صحة جعل المطلوب مبدأ الحركة في المعقولات
نظرا لما قالوا ان مبدأ الاولى منتهى الثانية فان منتهى الثانية هو المطلوب المشعور به

وتصح نسبة الموضوعات اليها بالعرض
او بالعكس وتصح الحكم بانهما
متحدان في الوجود قوله فانه صح

وعلى تقدير جعله مبدأ الحركة الاولى لا يصح ايضا جعله عطفا تفسيريا لان ذلك الانتقال
جزء من الحركة المذكورة والاستاد بل حمل في حواشي حاشية المطالع الاستعمالين
من المطالب الى المعقولات ومن المبادي الى المطالب الدفعي فلا يكون جزءا ايضا ثم حمل
الاستعمالين المذكورين ثانيا حيث قال قدس سره فذهب المحققون الى ان العقل
المتوسط بين المعلومات والمجهولات في الاستحصال هو مجموع الاستعمالين فهو
الفكر الى مجموع الحركتين حركة في المعقولات مطلقا وحركة في المبادي المناسبة
والحاصل ان في تحصيل المطلوب المشعور به من المبادي تحصل اربع استعمالات احدها
من المطالب الى المعقولات وهذا دفعي وثانيها انتقال فيما بين المعقولات الى ان
تحصل المبادي وهذا تدريجي وثالثها الانتقال في المبادي بالترتيب وهذا ايضا
تدريجي ورابعها الانتقال من المبادي المرتبة الى المطلوب وهذا ايضا دفعي فالفكر
هو مجموع الثاني والثالث وكذا النظر وقيل النظر هو ملاحظة المعقولات في ضمن
الانتقال وقد يطلق الفكر على الحركة في المعقولات اي حركة كانت وقد يطلق
على الحركة الاولى فقط قال قدس سره وهذا هو الفكر الذي بازائه الحدس
فانه الانتقال من المبادي الى المطالب ويقابل عكسه الذي هو الانتقال
من المطالب الى المبادي وان كان تدريجيا يقابلهما بالنسبة تقابل الصاعدة والنازلة
ثم قال قدس سره والتحقيق ان الحدس بحسب المفهوم يقابل الفكر باي معنى كان
اذ قد اعتبر في مفهومه الحركة وفي مفهوم الحدس عدمها واما بحسب الوجود بالنسبة
الى شيء معين فلا يجامع مجموع الحركتين ويجامع المعنى الاول والثالث انتهى
والمراد من المعنى الاول ههنا هو الثاني المنقول بقوله وقد يطلق الفكر والثالث
المنقول ههنا هو الثالث هناك ومجموع الحركتين ههنا مذكور اولا وهناك
ثانيا **قوله** وح نقول الخ اي حين تقرر ان افراد المقولة في الحركة يجب ان تكون
غير متناهية وكذا يجب ان تكون بالقوة نقول ان كلا القولين باطل لان المعقولات
التي وقع الانتقال فيها متناهية البتة متفاوتة بحسب اذهان الناظرين
قربا وبعدا والقريب قريب الحدس والبعيد قريب الى البلادة ومنتهيه فان
الحدس قريب الى القوة القدسية الغنية عن الفكر بالكلية فيحدس من هو قريب من
الحدس مبادي المطالب سريعا وان كان معقولاته كثيرة مثاله ان من كان حما
رسته كتاب كثير الحد كل مسئلة يطلبه منه سريعا لاطلاعه على ابوابه وفصوله

وموضع

وموضع ما يطلبه منه بدون تردد وتطويل وتفحص عن نصف وتقديرا وراق ومن لم يمارسه
فيتردد كثيرا او لا يجد وان وجد فانما يجد بعد تقديرا وراق كثيرة في مدة طويلة
بل في كتاب صغير ايضا **قال** في شرح المطالع قال قدس سره وبيانه ان اول
مراتب الانسان في ادراك ما ليس حاصلا له درجة التعلم وح لا فكر له بنفسه
ثم يترقى الى ان يعلم بعض الاشياء بفكره ويتدرج في ذلك الى ان يصير الكل
فكريا ثم يظهر له بعض الاشياء بالحدس ويتكثر ذلك على التدريج الى ان يصير
الاشياء كلها حدسية وهي مرتبة القوة القدسية فالاختلاف بالقلة والكثرة
مشترك بين الحدس والفكر دون الاختلاف بالسرعة والبطوء فانه مختص بما فيه
الحركة وللاستاد بعد هذا الكلام في حواشيه هناك **واعلم** ان قولهم يكون افراد
المقولة بالقوة في اثناء الحركة ان كان من جهة عدم تناهي افراد المقولة لئلا يلزم
انحصار الغير المتناهي بين الحاصرين لا يكون كونها بالفعل بحثا آخر مع قطع النظر
عن البحث الاول فان للخصم ان يقول القول بكونها بالقوة كان للقول
بعدم تناهي افراد المقولة فاذا التزمنا جواز تناهي افراد المقولة يلتزم جواز
كونها بالفعل ايضا لعدم لزوم المفسد المذكور ح نعم لو كان له دليل آخر
يكون بحثا آخر **قوله** لكن هذا الاستدلال الخ يفهم من هذا الاستدراك
ان المراد من النقل المذكور كان بحثا وايرادا على القول بان العلم من مقولة
الكيف كالفصل السابق عن الشيخ والحق ان النقل تقريب وليس المراد به
هو القدح في كونه كيفا كيف لا ولا يلزم من نفي كون الانتقال فيها حركة نفي
كونها كيفا نعم لو ثبت ان الانتقال في افراد الكيف منحصر في الحركة لتم **قال الشارح**
في المواقف الخ ثم قال فيه واما وجوبه فلكذا لما ذكر في هذا الشرح واما انه
غير متولد فلاستناد جميع الممكنات اليه ابتداء كما في هذا الشرح ايضا ثم قال ولا يصح هذا
المذهب مع القول باستناد الجميع الى الله تعالى ابتداء وكونه قادرا مختارا وانه لا
يجب عن الله شيء ولا شيء عليه انتهى والنسخة التي وصل الينا من الشرح يخالف
هذا في شيئين احدهما ان هناك لا يصح على هذا المذهب بلفظ على وثانيهما ان كونه
قادرا مختارا بدون واو العطف هناك بان يكون هو فاعل يصح فيكون
حاصل المعنى لا يصح على هذا المذهب كونه قادرا مختارا مع القول باستناد جميع الخ
كما قرر في الاصل وترك القولان الاخيران هناك ولم يسو فائدتهما الا اثباتا

ولا شيئا وعلى انه نسخه فهذا الكلام يحتمل وجهين الاحتمال الاول هو الايراد على مذهب
الامام بانه يخالف هذه الاقوال الاربعة من الاشاعرة والاحتمال الثاني هو ان يكون
بيانا للاولوية وكشف ان المخالفة بين الامام وغيره فماذا فعلى الاول يرد ان الخلاف
ملتزم لانه مذهب آخ وتصحيح السيد قدس سره بالحذف وتوجيه الشارح بان لا منافاة
بين القول باللزوم وبين مذهب الاشعري بعد قبولهما ان المخالفة ايراد عليه مما لا حاجة
اليه مع ان اثبات اللزوم في الجملة في مذهب الاشعري لا يكفي بل يجب اثباته فيما قال
بجري العادة والامام قال انه بطريق اللزوم بل اثبات الواسطة في الاستناد وعدم
القدرة له تعالى ينافي الايجاب عنه والوجوب عليه وعلى الاحتمال الثاني يكون ذكر الاستناد
بواسطة وعدم كونه قادرا لبيان مخالفته الاشعري وذكر انه لا يجب عليه تعالى شيء لبيان
مخالفته الفلاسفة وذكر لا وجوب عليه لبيان مخالفته المعتزلة ويكون هذان الاخيران
عطفا على وهذا المذهب لا يصح لم يحسن المعنى كونه يحسب المعنى بناؤه على ان النسخة
التي وصل الينا ان هذا المذهب لا يصح او لا يصح هذا المذهب لم يذكر هناك بل المذكور
لا يصح كونه قادرا مختارا على هذا المذهب لا على استناد الجميع الى الله ابتداء لم يصح
عطفه قدس سره يعني بهذا المذهب يستلزم عدم استناد الممكنات الى الله تعالى ابتداء
وعدم كونه قادرا مخالف الاشاعرة وكذا يستلزم ان لا يجب على الله تعالى شيء لاثبات
الواسطة مخالف الفلاسفة وان لا يجب عليه شيء فهو مخالف المعتزلة فتامل فيه فان المعتزلة
لا يقولون لوجوب شيء على الله في هذه المسئلة بل يقولون ان المعرفة صادرة عن
فاعل النظر لانه متولد منه وفاعل النظر عندهم هو العبد الا ان يقال المراد انهم ان
قالوا بصدور النظر عنه تعالى يقولون بوجوب صدور المعرفة عنه عليه تعالى والامام
مع قوله بصدور النظر عنه تعالى لا يقول بوجوب صدور المعرفة عنه عليه تعالى ثم اجتماع
سلب القدرة عن الواجب تعالى فيها وعدم وجوب شيء عنه مع كونه فاعلا بناء
على اثبات الواسطة فان اثبات الواسطة كما ينافي اثبات قدرته تعالى كذلك ينافي
اثبات الايجاب عنه لانه ليس صادرا عنه وكذلك ينافي الوجوب عليه ثم لا يخفى ان
بطلان اجتماع القول المذكور مع هذا المذهب ينافي الاستدلال على عدم التولد
بالقول المذكور نعم لو قال واما انه غير متولد فللاستناد المذكور لكن الاستناد لا يجامع
هذا المذهب لكان خاليا عن التخالف لكن لا يتم الاستدلال ثم منافاة التولد
للاستناد المذكور محل تامل لانهم لم يعتبروا في معنى التولد الا ايجاب الفعل الاول على

على الفاعل

على الفاعل صدور الفعل الثاني عنه ولا يلزم منه توقف الثاني على الاول غاية لزومه له بل لزوم
كل منهما للآخر وبعض من تامل في اطراف الكلام وادق نظره يجد من البقايا كثيرا قوله
لعلمه الاول للثاني عليه في الجملة كما هو خلاف ظ مذهب الاشعري او علمه فاعلمه كما هو
خلاف احتمال مذهب الاشعري ايضا واحتمال مذهب الاشعري هو ان سبق علمه الوسايط
ويجوز علمهما بوآخ ولا يكون هذا الكلام منه ردا للحكماء ولا لقصده بل يكون غرضه
بيان مذهبه في نفسه وان وافق الحكماء او يكون غرضه رد مذهبهم لجملة كلامهم على
ان الوسايط فواعل لكنه بعيد كما سنذكر في الحاشية اللاحقة من الاصل ومنشاء الاشتباه
في كلام الحكماء انهم يقولون بفاعلية الوسايط انه بعدما تقرر عندهم ان الفاعل هو المبدأ
الفياض ليس الا كثيرا يذكرون الجزء الاخير من العلة التامة الذي هو منشاء الامتياز
بين العلل المخصوصة بالمعلولات المخصوصة لعدم الحاجة الى ذكر البواقي كثيرا وطول الكلام
بتفصيلها فتشتبه الامر على الناظر في بادي الرأي انه علة تامة فيكون فاعلا ايضا وناقصة
وجزءا اخيرا من علة التامة اكتفى بذكره عن بواقي العلل لتقررها وعدم الحاجة الى ذكرها
وتكثرها بل يغلب على ظنه ان العلة هي هذه لكثرة الذكر بالافراد والقول بانه يقول
باللزوم وبالصدور عن الواجب لكنه يقول بصدوره عنه تعالى بالاختيار بخلاف الفلاسفة
لا يسعد فان قيل انه لا يجعله مذهبا آخ ههنا لانه خلاف مقرر في جميع افعاله تعالى
بين الفلاسفة والمتكلمين لا خصوصية له بهذا المواضع فهذا الموضع جزئي من جزئيات
موضع ذلك الخلاف قلنا فكذلك مذهب الاشعري لا خصوصية له بهذا الموضع فما قال
ههنا من جزئيات موضع خلاف مقرر قال الشارح والنظر ايضا حاصل لهم بهذا
الكلام لا دخل له في الجواب لان البحث كان باعتبار اللازم وقدم الجواب في سابقه
قال الشارح مع ان الكل مستند اليه لا حاجة للمجيب الى اخذ هذه المقدمة بل المقصود انما
هو اثبات اللزوم في مذهب الاشاعرة سواء كان مع حفظ هذه المقدمة او مع
هدمها وهذه المقدمة كانت متشبثة الخصم في الايراد ومتمسكة على الامام ظنا
منه انها منافي اللزوم فالضروري اثبات اللزوم في مذهب الاشعري بانه قائل سواء
كان منافيا لهذه المقدمة اولا قال الشارح فلا يرد ان لهم ليس تردد في الجواب
بان الاشعري يجب ان يلتزم بل يلتزم في مثل ايجاد البياض باللزوم بدون التوقف
لان اللازم في المثال المذكور هو ازالة السواد وغير الموقوف هو ايجاد البياض الملزوم
وكان الكلام في توقف اللازم وعدم توقفه مع حفظ الملزوم وفي استلزام اللزوم لها

كون اللازم موقوفا والملزوم موقوفا عليه والمذكور والمطلوب في المثال توقف
الملزوم فيجب ان يقال هذا دفع ايراد اورد على الاشعري ذكره هنا مع بيان تمام اعلم
ان الحاجة الى ما ذكره الشارح او الى الحذف كما ذكره السيد قدس سره انما هو
اذا كان مراد الاشعري من استناد كل الممكنات اليه تعالى ابتداء سلب العلية
مطلقا او سلب خصوص الفاعلية عن غيره بعد اثباتها له ولكنه يحمل الكلام معنيين
آخرين لا غائلة فيهما احدهما ان يكون المراد حصر الاستناد الابتدائي فيه تعالى بمعنى
ان منتهى سلسلة العلل اليه تعالى اية علية كانت فاعلية او مطلق العلية وانه
لا يوجد ممكن الا ويكون مستنده الاول هو تعالى والتفصيل مسكوت عنه فاما كل
الممكنات مستندة اليه تعالى بلا واسطة وفاعل لها فهو ما منه او بعضها بلا واسطة
وبعضها بواسطة واحدة او متعددة كالمعلول الاول والثاني والثالث وهكذا
كما فيما ذهب اليه الحكماء فيكون تعالى علة او فاعلا بعيدا لبعضها ومتوسطا وقريبا بالقياس
الى البعض الآخر فهذا المعنى لو صح لمعنى ان يصل سلسلة علة كل ممكن ان كان
معلولا بواسطة اليه تعالى ولا يجاوزه والا فلا وليس معنى الاستناد مطلقا
منحصرا في القريب ولا في الفاعل كما يدل عدم الانحصار في القريب تقييد الاستناد
باي معنى كان بكونه ابتدائيا فيكون حاصل المعنى ان العلة الاولى لكل ممكن
هو تعالى فاعلا ان اراد فاعلا او مطلقا ان اراد مطلقا وثانيهما ان يراد من
الاستناد مطلق العلية ومن كونه ابتدائيا الفاعلية كما يقولون ان المعنى انما يحتاج
اولا الى الفاعل المعيد للوجود وانما يحتاج الى سائر العلل لاحتياج الفاعل اليها
في الايجاد ولهذا كان الفاعل ضروريا لكل معلول بخلاف سائر العلل **قوله**
هذا اذا كان وجه الظهور ما اشار اليه بهذا هو القدح في وجه الظهور بقوله الا ان
يقال مع عدم تمامه وجهه حاصله ان الشارح ادعى ان الظاهر مذهبه هذا ولم يبين
وجه الظهور فيحتمل ان يكون وجهه ما ذكرنا وان يكون غيره من ظواهر كلام الشيخ
الاشعري فان كان الوجه ما ذكرنا فيقدح فيه ما ذكرنا والا فلا جزم وان احتمل
لاحتمال اشتراك الوجهين في الفساد واما الكلام المنقول فيدل بظاهره كما
على اثبات الواسطة حيث حصر فيه الاستناد الابتدائي في الله تعالى فالاستناد الغير
الابتدائي يوجد في غيره تعالى فاعليا او غير فاعلي ان التزم ان للعبد فائدة كما هو
الظاهر بل الاظهر الاوجب **قوله** بل يمنعه بناء على ان هذا التوجيه لعل فيه تكلفا مع

قطع النظر عن كونه خلاف ظاهر كلامهما ههنا اذ الظاهر من كلام الشارح هنا سابقا
في بحث الحشر الجسماني بعد ما نقل عن الامام انه قال والانصاف انه لا يمكن الجمع بين التصديق
بما جاء به النبي عليه السلام وانكار الحشر حيث قال كما هو في نسخة ملف ولا الجمع بين القول
بقدم العالم والحشر انه تعريض على الامام مثل تعريض الامام على مدعي الاسلام المنكر
للحشر وعديله لاعتقاده بان الامام قائل بقدم العالم وبعض محتملات كلا المذكور
هناك فارجع اليه **قوله** ويمكن ان يقال مع هذا يكون نظر الدليل اذ الكان
غرض المهندسين هو الاستدلال من عدم العلم بالاقرب على عدم العلم بالابعد
كما هو ظاهر تقرير الشارح في الاستدلال وان كان ظاهر ما ذكره في الجواب ليس كذلك
لا من كثرة الخلاف كما في الاقرب فيكون ذكر الاقرب تنظيرا لا اصالة في
الاستدلال لكن في الحمل على ظاهر الاستدلال خلل ستذكره من انه يكون من قبيل القياسات
الفقهية استدلالا من جزئي الى جزئي ولما حصل ان كثرة الخلاف امر مشترك
في معرفة الواجب ومعرفة النفس فان استدل بها على عدم معرفة النفس فقط
ثم استدل من عدم معرفة النفس على عدم معرفة الواجب تعالى يكون قياسا
فقهيا وان استدل بها على عدم معرفة الواجب تعالى ابتداء كما استدل بها على عدم
معرفة النفس لا يكون قياسا فقهيا فيكون ح ذكر عدم معرفة النفس تنظيرا وتمهيدا
او بيانا لجريان الدليل في معرفة الواجب بطريق الاولى كما قال فما ظنك باحوال
الصانع وصفاته فالحمل على هذا اولى بلا وجه للاولوية المذكورة في الشرح على
الاحتمال الاول لاختلاف دليليهما على ذلك الاحتمال وعدم ذكر التفاوت
بين الدليلين برهانيا وغير برهاني **قوله** الا ان يقال مع هذا الايراد يعم
جميع الصنوف والجواب الحق الثاني على اي حال انه نزول بالاطلاع فلا يكون علما
قال لا يستلزم سهولة ادراكه بل قد يكون سببا لامتناعه فان مراده من
الاقرب هو ذاته والعلم به اذ يستلزم النسبة بين العالم والمعلوم وهي
تستلزم الغيرية وقد استشكلوا به واجابوا بالمغايرة الاعتبارية وفيه كلام طويل
سيجيء في الاصل ومن الشواهد الحسية ان العين لا ترى نفسه ولا ما هو
قريب بغرط منها وترى البعيد وكذا سائر الحواس لا تحس منها **قوله** فتأمل
وجهه ان الايجاب الجزئي اذا كان مدعى في مفهوم عام يجب ان يكون السلب
الكلي في ذلك العام ليكون مقابل ذلك الايجاب الجزئي واما السلب الكلي في قسم

خاص منه فلا تغابن ذلك الايجاب الجزئي فقوله بل يقال الخ اضراب بالقياس الى مآل الامر
بالتأمل بان الامر بالتأمل يدل على الخلل فقط وهذا يدل عليه وعلى تصحيح اصل
الكلام ايضا ولو اريد من الامر بالتأمل هذا ايضا فلا تمايز ان يجب الحمل
على ما يصح ان **قوله** وجها لم ندركه ولعل ذلك الوجه انه لم يحمل كلام المهندسين
على انهم استدلوا من كثرة الخلاف بل من عدم العلم بالهوية التي هي اقرب
غاية انهم استدلوا على عدم العلم بالهوية من كثرة الخلاف فيها استدلالا انيا
او لميا كما هو ظاهر تقرير الشارح الاستدلال لهم فيتوجه ان عدم العلم بالهوية لو دل
على عدم العلم بالواجب بالطريق الاولى للقرب والبعد لدل على عدم العلم
بالمهندسات ايضا بذلك الدليل بعينه فالجواب ح ان ليس مرادهم هو
الاستدلال من عدم العلم بالهوية وان سلم ان ظاهر تقريرهم موافق لظاهر تقرير
الشارح كما مر من عدم حسن الاستدلال بهذا الوجه وسعى عدم حسن الجواب
ايضا ولو وجد منهم نص على انهم استدلوا من عدم العلم بالهوية فما ذكرنا
يكون استدلالا برأسه وتغيرا للدليل كما مر والفرق بين ما ذكرنا سواء
كان مراد المهندسين ايضا هذا اولا والاستدلال الاسماعيلية كما سيأتي انهم
استدلوا من كثرة الخلاف على ان النظر ما كان كافيا والا لما اختلف برهانا
انيا وفيما ذكرنا استدلالا لميا منها بانها تقتضي ان لا تفيد النظر الصحيح العلم
كما مر لا بعد وجود كثرة الخلاف كما للمطلعين عليها ولا حصلها كما مر ايضا لزوالها
بالاطلاع **قال الشارح** ولو كفى الخ هذا نشأ الاعم من المدعى لا خصوصه الا ان
يتكلف بدعوى ظهور انحصار الطريق في معرفته تعالى في الاثنين
يعني ان المحتمل هو هذان لسلامتنا في السلب ثم اعلم انه يمكن المعارضة
بان المعلم لو كان كافيا لما اختلف الناس في معرفته كثيرا فان اجيب
بعدم معرفة الامام لغيبته او لعدم التصديق بانه امام فكذا الكلام في النظر
الصحيح من عدم الوجدان والتردد في صحته وهذا غير ما ذكره الشارح في العلاوة
فان هذا يعني لون الامام مفيدا كالنظر مع حفظ موضع كثرة الخلاف واحدا
وحاصله ان كثرة الخلاف الواقعة في معرفته كما يدل على عدم كفاية النظر
كذلك يلزم يدل على عدم كفاية المعلم وحاصل ما ذكره ان كثرة الخلاف ههنا لو دل
على عدم كفاية النظر ههنا لكان كثرة الخلاف هناك ايضا يدل على عدم كفاية

النظر هناك وجعل الدليل الزاميا يخلص عن النقض اذا كان عدم كفاية النظر
والمعلم وكفايتهما من المعارف **قوله** ولا يفيد ولا يبقى اي لا يفيد لهم ولا النظر
لغيرهم ثم لا يخفى ان الاحتياج والامتناع بدون التعليم في النحو والعرف ليس
الا لكونه من السمعيات واللغات والاصطلاحات والاحتياج بعد تدوين
الكتب الى المعلم غير مسلم والمعارف الالهية ليس من قبيل اللغات والاصطلاحات
قوله هذا انما يدل الخ المشار اليه بقوله هذا ان كان هو الدليل الغريب فيدل
على الامتناع فلا يصح ما قال من انه يدل على التعسر دون الامتناع لان قواعد النحو
والعرف مما يمتنع ان يعلم بدون المعلم فلو سلم ان المعارف تشكل منهما يلزم
ما ادعاه وكذا اذا كان المشار اليه بهذا مجموع الدليلين باعتبار الثاني **قوله**
سواء كان في المعارف الخ كما كان حاصل كلامهم قبول افادة النظر الصحيح العلم
بالدليل المذكور من ان بديهة العقل حاكمة بان من علم ان العالم متغير وكل
متغير حادث الخ كما مر في غير المعارف وعدم قبولها فيها اجاب بان الدليل
مشترك فيهما ولا فرق بينهما يسري الى اختلاف الحكم والجريان نعم اذا كان
لهم دليل خاص يدل على الافادة في غير المعارف فعموم هذا الدليل لا يكفي في
الزامهم لجواز ان لا يقبلوا بهذا الدليل اصلا فالجواب الحق الطرح دعوى حقية
دليله كما عن العموم والاشتراك لا عمومه **قوله** فرع التصديق بوجوده
فالعلم بان المعلم ضروري انما يحصل بعد العلم بان الواجب موجود فالنظر اذا افاد
الاول يجب ان يفيد الثاني ايضا نظرا واحدا ومتعددا فتأمل في هذا القول
فانه هل هو مثل ان يقال اذا افادت الحجة التصديق بشيء يجب ان يفيد تصور
اطرافه ايضا فح ام هو مثل القول بان مقدمة الواجب واجب والظاهر هو الاول وانه
ليس بحق كما ان كل قياس يجب ان ينتهي الى مقدمات بديهية لا يكتسب فيجوز
ان يمتنع كسبها ايضا ويمكن ان يقال المعلم ضروري في المعارف من مثل
التصديق لوجوده ووجوبه ووحدته وغير ذلك كما قيل في الثالث من ان انا
صادق في اخباري من المعارف والثاني والثالث مشترك فيما ذكر في كل منهما
تأمل **قوله** هذا وجه يستنبط الخ سماه مستنبطا الخ سماه مستنبطا وهو
عينه لان الشارح اورده على طريق نقض دليلهم وهدمه وقصد ابطاله والمص ههنا
ابطال مدعاهم **قوله** الا ان يقال الخ ويمكن ان يقال ايضا ان ليس مراد

القائلين بان النظر الصحيح يفيد في المعارف الالهية المشروطة المحضة القائلة بانه لو وقع نظر صحيح يفيد بحيث يجمع مع استحالة المقدم حتى لا يكون عدم وقوع المقدم جوابا عنه بل دعوى وقوع المقدم ايضا متحقق منهم فالفرق بين المعارف وغيرها في هذا فهذا منع كون الدعوى شرطية محضة والمذكور في الاصل جواب بعد تسليمه لاستدلالهم كما قال الشارح مستدلين بان الاحتياج اه وحاصل الجواب المذكور عن هذا بقوله الا ان يقال هو انه يجوز ان يعلموا هذه المسئلة من المعلم كما قالوا ولكن كان استدلالهم هذا على مذاق الخصم القائل بافادة النظر ثم بقاء الدليل بناؤه على استدلالهم هذا وتضعيفه من حيث انه يكون الزاميا ثم التامل في كونه الزاميا من حيث انه لما كان كلامهم الزاميا فلا يمكن الكلام عليهم الزاما بناء على ما قالوا به الزاما لانهم يقولون في انما قلنا به الزاما بناء على ما قلتم قبلتم ونحن لا نقول به حتى يرد بسببه شيء علينا فلا يبقى من الدليل المستنبط شيء لا تحقيقا ولا الزاما **قوله** او ينتهي سلسلة الاحتياج الى النبي اه فان نقل الكلام الى الوحي فانه هو المعلم مع ان الاشكال بنقل الكلام الى النبي والوحي مشترك لانه ظاهر ان القائلين بافادة النظر لا يقولون ان استفادة النبي والوحي من النظر **قوله** ويمكن ان يقال العلم اه هذا الكلام في جواب ما قيل في هذه الحركات من انه يمكن ان يقال المعلم ضروري في المعارف من المعارف متوجه مطابق لكنه لم يذكر في الاصل واما على ما ذكر فيه فيجب ان يتكلف فيه ثم لا يذهب عليك انه وان لم يكن بين دعوى الامكانين منافاة لكن يجب دعوى الوقوع لكن في مقام الاستدلال فالامكان المدعى هنا يضره واعلم ان الوجه الرابع جوابه ليس مذكورا في شرح التجريد ولعله عن موضعه اه وكذا العنوانات المذكورة بالثانوية والثالثية ليست موافقة لما فيه **قوله** ولا كفاية لا يخفى ان عدم كفاية النظر كاف في لزوم الدور او التسلسل ولزوم الدور والتسلسل لا يتوقف على استقلال العقل في الافادة وعبارة الجواب بعينها عبارة شرح التجريد بلا تصرف في النقل **قال الشارح** ضرورة انه من علم ان العالم محدث اه ولقائل ان يقول العالم له مؤثر ليس من المعارف الالهية كما قال شارح التجريد ان صدق المعلم ليس من المعارف الالهية التي يدعى عدم استقلال العقل فيها لان موضوعه هو العالم ومحموله له مؤثر اي ذو مؤثر والمؤثر هو قيد المحمول وليس شيء من الموضوع والمحمول من الامور الغائبة عنا فهذا الحكم يؤدي الى ان المؤثر موجود باي وجه كان وهو من المعارف المذكورة الا ان يقال هذه الشاذية كافية في عموم الاحتياج الى المعلم **قال الشارح** لكن قالوا انه لا يفيد اه الا ان يقولوا قالوا اه ولكن

قالوا فيكون الشرط قالوا اه وجزاء الشرط قلنا اه او يقول وقد سلموا لكن قالوا بدون شرط وجزاء فيكون قلنا جوابا بالاجزاء العدم الشرط وفيما ذكره يتوهم ان يكون لكن قالوا جزاء الشرط والامر في كلها هين يرجع الى العبارة **قال الشارح** لا يفيد بهما الاعتقاد فيما لا يتوقف سوق الشرع عليه لان النتيجة تابع للدليل بل لاخس المقدمتين فالمقدمة لا تسوى بالنتيجة فانظر فيما قال بعضهم من تجويز كسب اعتقاد مقدمة الدليل والموقوف عليه من النتيجة والموقوف وان كان الامر في الاثبات على العكس **قوله** بل يمكننا ان نقول لا يقال حاصل ما قال ولو جوز التاثير في العدم اه هو هنا لان حاصله هو الاستدلال من الامكان بدون دعوى الحدوث لانا نقول لا يستفاد منه ان تجويز التاثير في العدم لا يمنع عن الاثبات بل ح ايضا يستدل على انه اذا لم يجوز التاثير في العدم فلا حاجة لنا ايضا الى اخذ الحدوث بناء على تقرير هم هذا كما هو حاصل ما ذكرنا فلا دلالة عليه وحاصل ما قلنا انه لا حاجة الى اخذ الحدوث مطلقا سواء جوز التاثير في العدم او لا غايته انه بعد اثبات الواجب ان لم يجوز التاثير في العدم يلزم ان يكون المعلولات كلها حادثة ايضا والا فيحتمل ثم ليس المراد من دعوى عدم الحاجة ان مسلك الحكماء اسلم واخصر حيث استدلوا من الامكان فلا حاجة لنا الى الاستدلال من الحدوث حتى يرجع الى تعيين الطريق بل المراد ان المتكلمين في اثبات حدوث العالم اثبتوا اولا في استدلالهم هذا ان له مؤثرا ثم ردوا بان تاثيره اما في حال الوجود او في حال العدم اه ولا حاجة لنا بعد اثبات المؤثر له الى ان يردد كما يرى فدعوى عدم الحاجة ههنا دعوى عدم الحاجة بحسب استدلالهم على الحدوث بعد اثبات المؤثر لكل ممكن بان تاثيره اما في حالة الوجود اه فلو لم يثبتوا الحدوث بهذا الوجه لم يحكم بان فيه استدراكا **قوله** ولعل غرض الشارح اه يعني ان عدم اطلاع الشارح عما اورد عليه نفرضه في عدم التصرف في دليلهم بعد تسليمهم كما قرروا **قوله** هو ايضا وجودي بل هو اخص منه كما قالوا بانه هو الوجود المسبوق بالعدم كما قالوا بانه هو مسبوقية الوجود بالعدم وهذا بظاهره يخالف تسليم مغايرة حالة الحدوث لحالة الوجود ولعله لهذا قال بعده وبعبارة اخرى فاشار الى ان مرجع هذه الى الثانية بل يحتمل ان يكون العبارة اخرى بالخاء المهملة بمعنى الاليق اشارة الى نقصان العبارة الاولى فسمعين حرف الاولى الى الثانية بخلاف الاحتمال الاول فانه كان متحملا للعكس في الحرف **قوله** فيتم اي يتعين

منع المص والفرق بين هذا الجواب والعلاوة السابقة عليه ان في العلاوة تسليم
مغايرة حالة الحدوث لحالتي الوجود والعدم اما التسليم ان الاستدلال ليس في حدوث
الذوات فقط فيكون الصفة واسطة بين الموجود والمعدوم او تسليم الواسطة في الذوات
ايضا وعدم الفرق بين الواسطة بين الموجود والمعدوم وبين الواسطة بين حالتي الوجود
والعدم واو الدليل مس فيكون نقضا للدليل من وجه فيكون غير منع المص وههنا
عدم تسليم مغايرة حالة الحدوث لحالتي الوجود والعدم وسلب الواسطة بين
حالتي الوجود والعدم مع تسليم الواسطة بين الموجود والمعدوم وعدم تسليم
التلازم بين الموجود وحالة الوجود وكذا بين المعدوم وحالة العدم فيكون موافقا
لكلام المص في انه منع مقدمة معينة الا انه يخالفه في السند فان سند المص حصر الماهية
في الموجود والمعدوم وههنا حصر الحالة في حالتي الوجود والعدم مع صحة تسليم الواسطة
بين الموجود والمعدوم **قوله** في موجوديته الى غيره يفهم منه ان مدار الواجبية
والامكان والامتناع على الاستغناء والاحتياج في وصف الموجودية لا في نفس الوجود
مع ان وصف الموجودية وصف نسبي لا يتصور عدم احتياجه الى السبب ولا بتشبه
على احد والوجود وان كان على تقدير زيادته صفة وكان احتياجه ظاهرا ايضا لكن
احتياجه على تقدير الزيادة ليس في مفهومه فلا تجعلونه مانعا من وجوب موصوفه بل
من وجوبه في نفسه كما هو مذهب الحكماء ويمكن تصحيحه بان يقال المدار على الاستغناء
والاحتياج في الموجودية لكن الاستغناء في الموجودية يرجع الى معنى سلبي يعني لا يحتاج
في الموجودية الى الغير وهذا اعم من ان يتحقق الموجودية ولا يحتاج كما في الواجب عند القائلين
بالزيادة او لا يتحقق ولا يحتاج كما هو على تقدير عينية الوجود فانه لا يتحقق فلا يحتاج على
هذا كما ان الممتنع لا يحتاج في الموجودية الى شيء فالواجب موجود لا يحتاج في
موجوديته الى شيء والممتنع معدوم لا يحتاج في موجوديته الى شيء لانه لا موجودية له
وقد كتبت في حواشينا على شرح حكمة العين في هذا الموضع شيئا وليت تلك
الحاشية حاضرة عندي الآن حتى ارجع بين الكلامين في الموضعين صوابا او خطأ
قوله واسطها الموجود لكونهما اوسطا انما هو باعتبار الملاحظة والا فالاولى
والاعلى موجودان وهو لا يمكن ان يوجد فالتسمية والوصف بالاوسطية ليست الا باعتبار
الملاحظة لا صلاحية الوجود والاستعداد له والوقوع في نفس الامر ووجه انه لا يمكن
ان يوجد انه لو وجد من الغير يلزم خلاف الفرض ولو وجد من نفسه يلزم تقدمه

بالوجود على نفسه الى آخر دليلهم **قوله** والضوء القائم بذاته يقال لما فاذا حكمت الضوء بانه
قائم بذاته فقد حكمت ذاته بانه قائم به الضوء فيكون ذاته مضيئا لان معنى المضيء هو
ما قام به الضوء غايته انه ليس مثل قيام البياض بالجسم قيام المغاير بالمغاير وهما حقيقيا
وكلام الش في حواشيه على شرح التجريد في ادعاء صحة اطلاق الموجود على الوجود
القائم بذاته حقيقة محتمل بين ان يجعل معنى الوجود اعم مما قام به الوجود والوجود
القائم بذاته غايته ان متفاهم العرف هو الفرد الاول والفرد الثاني غير متعقل
لهم فيظنون انه لو اريد منه المعنى الثاني يكون مجازا وبين ان يسلم ان معنى
الموجود هو ما قام به الوجود غايته ان هذا القيام اعم من قيام المغاير بالمغاير كالبياض
بالجسم وقيام الشيء بنفسه والاول متفاهم العرف ويظنون ان الثاني معنى مجازي
لو اريد منه والنزاع فيه ليس نزاعا مع اهل اللغة في اللغة بل نزاع معهم في ان هذا
فرد الموضوع له المعلوم في اللغة انه الموضوع له ام لا كالنزاع في ان جالس السفينة
هل هو متحرك حقيقة وفرد حقيقي للمتحرك ام المتحرك الحقيقي والموصوف بالحركة
حقيقة هو السفينة والجالس متصف بها مجازا او بالعرض مجازا في النسبة وهذا نزاع
معنوي يجوز ان لا يفهمه اهل العرف واللغة وكطائفة مع حفظ المفهوم اللغوي
ومعنى كلام الش في ذيل هذا الدعوى حيث قال والحقايق لا تقتنص من العرف
واللغات هو هذا النزاع الاخير فان اهل العرف واللغة يحكمون بان جالس السفينة
متحرك حقيقة يظن انه فرد للمتحرك والحركة قائمة به مثل قيامها بالسفينة واهل التحقيق
على اهل خلافه واعلم ان المثال نظير الممثل له لا مثله لان الممثل له اثبات الحكم فيما لا يثبت
فيه العرف واللغة والمثال على عكسه ثم ان الشارح اورد امثلة كثيرة في هذا فقال الحمد
حقيقة في اظهار صفة الكمال قولا او فعلا والعرف يخصه بالاول والميزان حقيقة فيما
يوزن به الشيء آلة معروفة او منطقا او ميزان العدد او ميزان الاعمال والعرف
واللغة يخصه بالاول ويجعل البواقي مجاز الظن انها ليس فردا لما يوزن به بلا
نزاع في مفهوم الميزان **قال الش** الى وجود يكون حقيقة كما ليس المراد من هذا
الكلام ما هو ظاهره من انه وجود عام متخصص لكنه تخصصه بسلب الاضافة على
عكس وجود الممكنات فان تخصصه بالاضافة بل معناه ان ليس تخصص بالاضافة
سواء كان له تخصص حقيقي بان يكون عاما قد تخصص لكن لا يكون تخصصه بالاضافة
بل بسلب الاضافة كما هو ظاهره او لا يكون له تخصص ايضا من شيء بان لا يكون عاما

بل ذاته بذاته متخصص وهذا هو المراد قوله عليه ان المستدل الخ والحاصل
ان المتكلمين قالوا بزيادة الوجود في الواجب واقتضاء ذاته ذلك الوجود
وهذا القائل يقول ان في هذا الكلام اعترافا بان وجود الواجب عينه وما اعتبروا
من انه وجود ومقتضى الذات ليس وجودا وان سموه وجودا في بادي
الرأي فان الوجود هو مبدأ الاثار على ما قالوا هو الذات فقط اذ لا يكون لشيء
واحد وجودان بالبديهة لا ان المقتضي والمعلول وجودا وان الوجود هو المعلول
فقط ومع ذلك يكون النزاع لفظيا فلا يخفى عليك ما في كلام بعض من يستند اليه
ردا على ما ذكرنا ههنا حيث قال وحاصل الجواب اي جواب الشارح هو ان كون
الذات علة للوجود وان كان مصحح لكونه مبدأ لانتزاع الوجود بالمعنى الذي مر الا
انه يستلزم ان يكون هناك امر آخر وراء الذات هو الوجود والقائلون بالعينية
ينكرون كون الوجود مغايرا للذات فمعنى كون الذات بذاته مبدأ لانتزاع الوجود
عندهم يرجع بالحقيقة الى كون الوجود الخاص القائم بذاته مبدأ بذاته لانتزاع الوجود
المطلق وعند القائلين بالزيادة يرجع حقيقة الى كون الذات المغاير لوجوده الخاص
بذاته لكونه علة له مبدأ لانتزاع ذلك الوجود وهذا ليس من كون الذات بذاته مبدأ
لانتزاع الوجود المطلق على ما صرح رحمه الله تعالى بقوله فكونه بذاته مبدأ لانتزاع ذلك
المفهوم لا يتصور بذلك الطريق وبما بينا ظهر بطلان ما قيل لا يخفى ان المستدل لا يسلم بهذا
الوجه لا يكون دليلا الى آخر ما نقلنا في اصل الحواشي انتهى كلامه فانه ان كان مراده
كما هو ظاهر اوايل كلامه حيث قال الا انه يستلزم ان يكون هناك امر آخر وراء الذات
هو الوجود ان الامر الآخر ايضا وجود فقد عرفت جوابه من انه لا يكون لشيء واحد وجودان
بل لا يقر ايضا وان اراد الحصر فهو خلاف ما سلمه نفسه بقوله وان كان مصحح لكونه مبدأ
لانتزاع الخ مع قطع النظر عما لزمه وبتينه ذلك القائل بالنزاع اللفظي وان كان مراده
ان مبدأ انتزاع ذلك المفهوم البديهي هو الوجود الخاص القائم بذاته عند
القائلين بالعينية والوجود الخاص الزائد على الذات عند القائلين بالزيادة والذات
المغاير لوجوده الخاص مبدأ لانتزاع ذلك الوجود الخاص لا لانتزاع ذلك
المفهوم البديهي عند القائلين بالزيادة فيكون المقتضي للوجود البديهي والمقتضي
للماهية على هذا الاحتمال كلاهما متغايرين لهما على المذهب الاول والحاصل انه علة
الوجود البديهي في الاول هو الماهية وههنا هو الوجود الخاص وكان معلول الماهيه

في

في الاول هو الوجود البديهي وههنا هو الوجود الخاص وكان معلول الماهيه
في الاول هو الوجود البديهي وههنا هو الوجود الخاص فهو ايضا مدفوع لان
المعترض اثبت ان الذات المفروض انه غير الوجود الخاص يكون وجودا
خاصا لكونه مبدأ الاثر في ذاته وبعد ما تقرر انه مبدأ الاثر وانه وجود خاص
فالمنتزع منه لا يكون الا المفهوم الوجود البديهي فيتحد المقتضي والمقتضى عند القائلين
بالزيادة مع المقتضي والمقتضى عند القائلين بالعينية المقتضي مع المقتضي والمقتضى
مع المقتضى وايضا انتزاع الخاص كيف يتصور بدون انتزاع العام وكيف العام
عن الخاص وقد مر عن هذا المستند ارتكاب تجويز انفكاك العام عن الخاص
في مواضع وقد اشرنا الى خلله هناك ايضا وقس على هذا اذا كان مراده ان
المقتضي عند القائلين بالعينية هو الوجود الخاص وعند القائلين بالزيادة
هو الذات المغاير للوجود الخاص والاختلاف بينهما في هذا فقط والمنتزع على
اي حال هو الوجود البديهي فانه هو المفهوم الاول من كلامهم وكان كلام المعترض
مبنيا على انتزاع هذا المفهوم واثباتا بعينية الوجود مع الذات من هذا والقول
بان الوجود البديهي ينتزع من الذات او من وجوده الخاص لا يورث تفاوتا خاصا
كافيا بل يكون منشأ للمدعي الحمد لله ثم اعلم ان القول بان النزاع بين الفريقين
لفظي يكون بحثا على الفريق الثاني في الواقع فان لم يعلم تاريخ الفريقين والسابقين
ان الايراد على ايهما فلو اورد تارة على احد الفريقين واخرى على الآخر يصح بل
عدم الايراد على واحد معين اصح ولا يكون الايراد ايضا ايرادا قويا اذ حاصله
ح ان الفريق الثاني ما اخذوا مرادا والفريق الاول من كلامهم كما هو لا اثبات
الخطاء في مدعاهم ومرامهم ولا النقصان في بيانهم وكلامهم بل يجوز ان لا يقصد احد
منهم خلاف الآخر ويكون اختلاف العبارات اتفاقا بلا قصد لعدم الاطلاع على كلام
الآخر او لعدم الحمل على غير ما حمله لكن هذا انما يصح اذا لم يتداول التعارض والتجادل
بينهم والعجب اني سمعت كثيرا من الكثير من الطلبة المترددين لدي ما ذكره هذا
المستند ولم يتعلق بخاطري ادنى تعلق لعظمى التوجه الى دفعه ايضا وصرت
الآن مترددا في نفسي بين نسبة مثل هذا الخطأ لمثل هذا المستند وبين نسبة
مثله الى نفسي وعدم انتباهي مع كثرة التفتيش والفحص من الطلبة في مدة مديدة
ولعله قد مضى ثلث وثلثون سنة من املاء اصل الحواشي وما مرت سنة في هذه

المدة بدون الاشتغال الى مباحثة هذا الكتاب وان لم يحصر الاشتغال فيه فاعتبروا وانظر
اعتمادي على قبول الكسبائي ممن ينازعه كثيرا كما هو رسم اهل العناد ونسب ذلك
المنازع هذا الى نفسه وكتب الاستاد في حواشي شرح حكمة العين وغيرها
منسوبا اليه بل نسبه الى نفسه ايضا في بعض مجالس العلماء والحكام واتم الكلام
عليهم وتلقوا بالقبول عنه ايضا وايضا لو كان مراد الشارح ما ذكره لوجب ان يبين
الفرق ويذكره لا الاستدلال وطريقه **قوله** فسوقع مرجح فعله الخ ولعل ذكر
الفعل على سبيل التمثيل والا فتركه ايضا يحتاج الى مرجح ثم احتمال الترجيح من نفس
القادر مع جواز الفعل والترك منه لكونه قادرا كاملا ولكونه الذاتية والاولوية
بالعلة التامة وفي القادر زيادة خصوصية لا يضر لان المقصود انه سوقع وقوع
الفعل وتركه على مرجح سواء كان ذلك المرجح مغايرا للقادر اولا وبعد المرجح
يجب الفعل الى آخر الدليل كما قالوا في ابطال الاولوية الذاتية والاولوية بالعلة
التامة ودعوى مغايرة المرجح لذلك القادر ليس مما يتوقف عليه الدليل لكن الشارح
في حواشيه على شرح التجريد صرح في دعوى لزوم الوجوب بعد الترجيح لجواز
ان يكون الترجيح والاولوية ايضا بالاولوية وكذا الاولوية الاولوية بالاولوية وهكذا
وكذا مرجوحية الطرف الآخر المرجوح بالاولوية والاولوية ايضا بالاولوية وجواز
ان يكون الطرف الراجح مرجوحا جواز مرجوحا وهكذا ويكون الطرف المرجوح راجحا
جواز مرجوحا ورجحان هذا الرجحان ايضا جائز رجحانا مرجوحا **قوله** اذ الاتحاد لكم
والتفاصيل اي الاجزاء مفصلة مما يوجد منحت انه يعلم التفاصيل ايضا **قوله**
وبهذا صح الخ لو كان الشارح راضيا بهذا هو العلم بالتفاصيل لا يوجه الجواب الآتي
لان اتقان الفعل مندرج فيه فالمراد بقوله بقا علمه العالم بالفتح فاعلية له
يوجه التفصيل فتأمل من وجهين الاول ان العبد بعيد الثاني انه ينتقل البحث ح
الى وجود الفعل المتقن من العبد وعدم فعله **قوله** من غير شعور بالاعضاء التي
الخ ادخال العلم بالجزء في العلم بالتفاصيل الذي ادعى كحفه في الموجد لا يخ
عن تأمل **قوله** فاما ان يقع المراد الخ هذا الدليل مثل دليل التوحيد وبرهان
التمانع وهناك حصل التالي في دالعالمين وههنا اجتماع النقيضين او ارتفاعهما
فان يخالف التاليان فكذلك انه يحصل التالي ههنا مثل التالي هناك فيكون دليلا
آخر ولكن يحتمل دعوى لزوم شيء منهما ههنا وهناك لاحتمال الآخر وان توافقا

وكان

وكان دعوى كل واحد منهما في قوة دعوى الآخر يلزم ان يكون دعوى اجتماع النقيضين
في قوة دعوى ارتفاعهما وبالعكس بل في قوة الترجيح بلا مرجح وان صح التزام ان
دعوى اجتماع النقيضين في قوة دعوى ارتفاعهما وبالعكس لكن دعوى
الترجيح بلا كلفهما البته ثم المغايرة بين اول كلامه وآخره حيث قال آخرا ولان التخلف
عن المقتضي لا يكون الخ قليل بل ليس الا في العبارة فجعله وجها آخر مما لا وجه له ويحتمل
بعضهم في تالي برهان التمانع **قوله** واجيب بان عند الاجتماع يعني عند تعلق الارا
دتين ايمي ليس حتما واما الجواب بانه يجوز ان لا يتفقا بل يتوافقا دائما كما قالوا به
في جواب برهان التمانع فلم يسلكوا به ههنا مع انه مثله بلا فرق وان رد بانه يلزم
توارد العلتين المستقلتين في التوافق كما رد الشارح الجواب المذكور عنهم في برهان
التمانع بهذا الوجه فيتم الدليل المذكور في المقامين فهو ايضا مشترك والحاصل انه
اورد مستندا باحتمال التوافق هناك ولم يورد ههنا وكان اللائق ان يذكر
ههنا ايضا وان نظر الى انه مردود بلزوم التوارد فهناك ايضا مجاب به فلم
اورد هناك والغرض هو التنبيه بمراتب الكلام واحتمال ان لا يتعلق ارادة
احدهما الى شيء من الطرفين لا الى خلاف جانب مراد الآخر حتى يجري ما ذكروا
ولا الى جانب الموافق حتى يلزم توارد العلتين كما ذكره الشارح فهو باق فلا يتم
شيء من الدليلين في المقامين فهو ايضا مشترك وتعلق قدرة القادر الى الطرفين
معا لا يستلزم تعلق ارادته اليهما وهو ظاهر او الى واحد منهما لجواز ان يهمل في ارادة
احد الطرفين ايضا كما فيما ليس بمقدور له ووقوع احد طرفي المقدور ح يكون
بعلة اخرى والقول بان توارد العلتين المستقلتين ولو بدلا مستحيل كالاجتماع
والتعاقب وقد صرح به الشارح في حواشيه على شرح التجريد يستلزم ان يلتزم
انه لا يقدر شخصان على فعل واحد كما في حمل خشبة واحدة فان قيل نحن نلتزمه
ونلتزم ان حمل كل شخص تلك الخشبة مغاير بالشخص لشخص حمل الشخص الآخر
كما التزمه الشارح في حركة الشمس على اصل الخارج واصل التدوير بناء على عدم
تجويزه توارد العلتين على سبيل البدل ايضا فللمعتزلي ايضا ان يلتزم ان
فعل العبد مغاير بالشخص لفعل الله وما يقدر عليه الله ليس هو فعل العبد بعينه
بل هو شخص آخر مثله لاستحالة التوارد كما هو عند الاشعري بل عند المحقق ولا
اشكال علينا من هذا الوجه بل هو في فرضكم هذا فان مقدوره كل طرف لشيء يستلزم

معدوريه الطرف الآخر له وانما الاشكال على الاشعري فانهم ان قالوا بمغايرة فعل
العبد وفعل الواجب شخصا كما نقول نحن فالصادر من الواجب لا يكون فعلا له مع قطع
النظر عن عدم صدوره عنه تعالى فكيف يعذب به وان قالوا بعدم المغايرة بالشخص
يلزم التوارد فتأمل في اطراف الكلام حتى يطمئن قلبك قوله جعل الموجود
الذهني اي ليس المراد جعله مع كونه موجودا ذهنيا موجودا خارجيا بل بخلع الوجود
الذهني ويلبس الوجود الخارجي وكذا الكلام في ساير الصور والاعراض
بخلع السابق النفسي ويلبس اللاحق قوله اعني كونه شيئا اي في نفس الاتصاف
بالبياض خلافا ما جعل نفس البياض فليس هو جعل الجسم الابيض قوله مثل
ان كان لشخص الخ والاولى في التمثيل مثل الثلثة والاربعة فان الفردية لازمة
للثلثة والزوجية للاربعة والفردية والزوجية ايضا لوازم وهكذا فالحرارة والنار
لازمتان لكل لوجود شخص وكذا وجود شخص لكل منهما بيت دركار خانه
عشق از كفر ناگزيرست آتش كرا بسوزد گر بو لهب نباشد قوله فلا احتياج
الى الآخر اي بهذا ان احتاج الى قدرة العبد ولم يكف قدرة الواجب وان كفت اثبات
ولم يحتج الى الآخر ومع ذلك اثرت قدرة العبد يلزم التوارد قوله كل منهما
يحمل نسبة يحمل الياء المثناة التحتانية على انه يكون الحمد خبر كل وكل مع خبره صفة
القادرين ويحمل الباء الموحدة ايضا وكانت العبارة الاسلم ان يقول ولا
يشعر يحمل القادرين مع خشية تعدد كل واحد منهما وحده يحكمها قال الشارح
فان تساهلوا في تعاليمهم وقالوا بما يخالف ما اثبتوه او اثبتوه على
احد الشخصين لم يكن منافيا له لانه يحمل على المسامحة اعتمادا على
ما اثبتوه وانشؤه في موضوعه اللايق لان هذا اصل محمول على ظاهره عدل
الله عما اسسوه وايضا ذكروا في محل امتياز الفعل الجزء الاخير احتصارا لان
هذا علة تامة وفاعل وقدم تفصيله قوله وهو كلام في التوحيد اي اما التوحيد
فقط لانه حصر التامي عنه تعالى والمراد من التامي هو الموحد غايته انه اثبت الوسايط
والآلات ايضا واما التسليم والرضا فلانهما لا يحصلان الا بعد علم الشخص
بعدم استطاعته واطلاعه على نقصانه واضمحلاله تحت قهرمان قدرة الآخر
وعجزه بكمال العجز باي وجه حصل هذا العلم اشراقا وانكشافا روحانيا رحمانيا كما
هو للاولياء والحكماء المتألهين او استدلالا تفصيلا او اجمالا كما هو لغيرهم

بحسب

بحسب تفاوت الدرجات احساسا ومشاهدة حسب شهيتهم كما نجد من انفسنا التسليم
والرضا في ارتفاع الفلك عنا واوضاعه ولا نخطر ببالنا الخروج عن تحته والعروج
الى فوقه وان شاهدنا من اوضاعه واطواره وادواره خلاف المرضيات ما لا يحصى
كما نرى ولا نتمنى بعد التمني بعض منا الا الموت وعدم التسليم والرضا بالسكون
والاستقرار في هذا البلد بقليل مما لا نرضى منه وطلب الخروج والعروج آنا فآنا
منه وكذا الحال في الانقياد والاطاعة الى السلاطين وحكمهم وظلمهم وساير الناس
بحسب درجاتهم قالوا ان القبول بلا دليل وكذا الانكار بلا دليل من الحماقة
بل لا يحصل قبول وانكار اصلا وان كان في صورة القبول والانكار بحسب توهم
العوام الهوام ولو سلم حصولهما بلا دليل لا شك في حصولهما بدليل ايضا
ولا منافاة بينهما فصريح كلام افلاطون هو بيان للعلم الموجب لهما وصريح كلام
امير المؤمنين بيان النتيجة وامر بالتسليم والرضا فان الفرار عن الشيء هو
التبعد عنه والفرار الى الشيء هو التقرب منه ولا يجامع الفرار عن الشيء والفرار
اليه حقيقة فمعنى كلامه انه لا مفر ولا ملجأ منه فيجب التسليم والرضا بقضائه لانه لنا
مفر عنه والمفر هو هو تعالى واذا لوحظ كلامه في ذيل كلام افلاطون تتميما وقيل
ان مراد افلاطون هو هذا وكلامه مسوق لهذا الغرض فيكون هو ايضا صريحا
فيهما وكذا كلام الشيخ سعدي فان المصراع الاول منه في مرتبة كلام افلاطون
غايته انه مجمل والمصراع الثاني في مرتبة كلام امير المؤمنين فان الاستغاثة والتظلم
الحقيقي انما يكون عن الظالم الجائر عند الحاكم العادل فمع قطع النظر عن انه لا ظلم له
ولا جور اصلا ولا يصح الاستغاثة منه وان وجد المغيث المغاير له كيف يصح عن
عاقل ان يستعين ويطلب العدل من شخص قائلا بانك ظالم قد ظلمتني فاعدل
فانك عادل فكلماتهم كلها مسوقة لهذا الغرض من التسليم والرضا وعنوان الاستغاثة
والتظلم انما هو في فهم العوام الهوام قال الحافظ الشيرازي قدس سره بيت
زان يار دلنوازم شكريست با شكايت • گر نكته دان عشقي خوش بشنو اين حكايت
فان الشكاية ظاهرية والشكر حقيقي ويحتمل ان يكون مراده منه مفاد قوله بيت
گناه اگرچه نبود اختيار ما حافظ تو در طريق ادب كوش وگو گناه منست ويكون
الشكاية عبارة عن عدم الاختيار في العصيان مع انتسابه اليه اعم من ان يصدر عنه
كلام يدل على عدم الرضا اولا والشكر عبارة عن نسبة العصيان الى نفسه

كما هو طريق الادب **قال الشارح** ولما كان مبدأ الانكشاف على ذاته اي بهذه
الحيثية يعنيها هي الحيثية المذكورة في اعتبار كونه عالما وذكر فاعل الانكشاف في
الاول وعدم ذكره ههنا لا يعطي المغايرة فالاولى ان يذكر المبدئية فقط في الاول
ولا يذكر لفظ علمه في آخره ويذكر الانكشاف على ذاته فقط في الثاني ويترك
المبدئية بان يقول ولما كان الانكشاف على ذاته كان عالما ساكتا عن ذكر المبدأ
بانه ذاته او غيره كما ان في الاعتبار الاول كون الانكشاف على من ذاته او غيره
مسكوت عنه وبعده ان يترك لفظ علمه في الاول او لفظ المبدأ في الثاني فيفهم
المراد بقرينة المقابلة نعم يمكن توجيه ما ذكره ايضا بان يقال ان في الحيثية المذكورة
امران مبدئية الانكشاف وكون الانكشاف على ذاته فاعطى الاول على الاول والثاني
على الثاني توزيعا بقرينة المقابلة المقتضية للمغايرة **قوله** معنى خبر ان ومن
قوله عطف يعني تأخذ منه وما سيجيء من اما ان يكون واما ان يكون خبر بعد خبر
ثم المقدمة الكلية ليست مذكورة في كلام الشارح صريحا ولا في كلام المص ان الواجب
متصف بجميع الصفات وهذه قضية شخصية وليست كبرى للدليل المذكور والصغرى
بل صغراه ان الانفراد اولى وكبراه ان كل ما هو اولى فهو حاصل له فمعنى هذه
المقدمة حاصل في القول بان الواجب متصف بجميع صفات الكمال كما قال يعني جميع
صفات الكمال الخ فان قولنا الجسم متصف بالبياض في قولنا البياض حاصل له
وكذا العكس فالمشار اليه بقوله بهذه المقدمة اما المذكور صريحا او اللازم منه فعلى
الاول يجب ان يتصرف في الاستدلال باخذ اللازم وعلى الثاني لا حاجة هناك
بل يجب التصرف ههنا ولكن الشارح رح في مقام الاستدلال ايضا لم يتوجه الى
تفصيل الكلام ولا وجه للتصرف في الصغرى بان يجعل المقدمة المجمع عليها
صغرى القياس **قوله** وساير الامور العامة وهذا الحكم في مثل الوحدة لعله
لان الوحدة تساوق الوجود فارتفاعها يستلزم ارتفاع الوجود واما في الامور
العامة التي لا تساوق الوجود فالاشكال باق بل في المساوق ايضا تأمل
قوله ولا يتحقق الشرطان في طرف ثم هذا الايراد بناؤه على ان المراد من كون
زيد موجود في الخارج قضية ذهنية وكون الامور العامة من المحمولات العقلية
انها ثابتة للامور الذهنية والموضوع امر ذهني وموجود في الذهن على قياس
القضايا الخارجية والا فان كان مراده ان موضوعه وان كان هو الموجود في الخارج

قضية ذهنية لكون محمولها عقليا ومنفكا عن موضوعاتها الخارجية في الذهن بان يكون
القضية الذهنية اعم من ان يكون موضوعها في الذهن بمحمولها كما هو في
موضوعات مفهوم الكلية والذاتية الجنسية والنوعية وامثالها وان يكون
موضوعها موجودا في الخارج لكن يكون محمولها عقليا فتأمل ولا تقنع **قال الشارح**
فلا بد لهما من علة اي علة فاعلة لانها هي ضرورية في كل ممكن واما ساير العلل
فليست هي بضرورية في كل ممكن حتى عدم المانع وان كان انتفاء المانع ضروريا
في كل موجود لان الشيء لا يوجد مع وجود المانع البتة والسر في ذلك ان المعتبر هو
انتفاء ما من شانه ان يمنع في كل ممكن موجود غير مسلم كالواجب فانه ليس له ما من
شانه ان يمنع عن وجوده تعالى عن ذلك علوا كبيرا حتى يعتبر انتفاؤه علة لوجوده
تعالى فانتفاؤه بانتفاء بهذه الصفة لان شيئا صاحب بهذه الصفة ومتصف
وقدم تنظر لهذا من انتفاء ما وجوده وعدمه مستلزم لاجتماع النقيضين ولذا
حكموا بجواز تحقق العلة التامة البسيطة وليس المراد مطلق العلة ايضا لان الاحتياج الى
الموصوف كاف في اثباته فان الموصوف محتاج اليه فيكون علة قابلية فيكون
اثبات الامكان بالاحتياج الى الموصوف ثم دعوى لزوم العلة مطلقا بسبب الامكان
مستدركا لحصول المقصود بمقدمات دليل بهذا الاثبات والدعوى وايضا لزوم
كون الواحد الحقيقي فاعلا وقابلا على تقدير كون العلة هي الذات على هذا **قوله**
لو قيل ههنا اي بافراد سوى الوجود المطلق والحصص او المجموع الثلثة لكن فائدة التصحيح
ايضا بحسب القول بافراد سوى الوجود المطلق والحصص وهذا يفهم من عبارة جناب
السيد رح حيث قال ويقال على عوارضها بالتشكيك اي يقال الوجود المطلق على عوارض
الماهيات بالتشكيك والمراد من عوارض الماهيات بحث انه يكون افرادا سوى الحصص
لان الوجود المطلق ذاتي للحصص والذاتي لا يكون مقولا بالتشكيك على احصة حصصا
او فردا فيجب ان يقول بافراد يكون الوجود المطلق عرضيا لها مقولا بالتشكيك
عليها كذا استنبط الشارح رح من تلك العبارة **قوله** فالمتصف بالوجود الخ والعدم
يصدق عليه بعض الوجود لكل واحد منهما باعتبار كلا الحملين فانه يصدق عليه
انه عدم وانه معدوم وانه لا وجود وانه ذو لا وجود ولان له عدما مثلا كما انه يتصف
بانه معدوم اشتقاقا والوجود يتصف بنقيضه اشتقاقا فانه معدوم اي ذو
عدم وكذا ذو لا وجود والشكل المعدوم مثلا معدوم ولا وجود وذو لا وجود

قوله والعجب انه ذهب ما يحتمل ان يكون المراد انه غير فاهم كيف فانه عجب ان المحقق
مثل هذا الكلام المرغوب للطبع الذكي اللايق ان لا ينسى ويكون في الذكر دايما
فانه محبوب ذهني المصنف وقرة عيني العقل السليم فلعله اكتفى بذكره هناك باعتقاد
انه لا ينسى لاحد لكنه بعيد **قوله** ولم يريدوا بالمصدرية جواب عن بعض اجمالي
بعض مقدمات الدليل تقريره انه لو صدر عن واحد واحد ايضا يجري دليلكم عاسه انه
سلب عينية المصدرية ههنا ما مهانسب . واضافه فلا يكون عين المصدر الموجود في
الخارج وهناك بان المصدرين متغايرتان فلا يكونان عين شيء واحد والا يلزم
ان يكون المتغايرتان كل منهما عين الآخر ولم يدع استحالة في عينية واحد منهما للمصدر
فاجاب ههنا بالتزام العينية وعدم تسليم ما قال في سلبها **قوله** قال بعض ائمة طريقتنا
وكذا قال الشيخ ركن الدين علاء الدولة قدس سره في الباب الثاني من العروة الوثقى
والقائل بان لا يصدر من الواحد الا الواحد متمسكا بقوله تعالى خلقكم من نفس واحدة
وخلق منها زوجها وبث منهما رجالا كثيرا ونساء وهذه سنته في خلق خاتم
التراكيب الذي هو المطلوب لنفسه من ايجاد الموجودات كما اشار الى هذا السر
في محكم تنزيله بقوله وسخر لكم ما في السموات وما في الارض جميعا معتصما بحبل العقل
السليم في اثبات وحدة الذات وتنزيهه عن ان يكون مصادر للصادرات
المختلفة والاعراض الطارية يجب تصديقه وقد برهن العقل على ان لا يصدر من
الواحد الا الواحد انتهى ادعى انه قد برهن العقل عليه ولم يذكر البرهان العقلي بعده
ولعل في سياقه اشارة الى البرهان حيث قال معتصما بحبل العقل السليم فانه اشار فيه
الى ان العقل السليم يحكم بوحدة الذات وان كونه مصدرا للصادرات الكثيرة
والاعراض الطارية ليس كمالا له تعالى فيتنزه عنه العقل السليم ايضا ولعل مثله
مثل الملك العظيم الشان في الدنيا البالغ الى غاية القصوى في سلطنته لا يخالط
لكل احد من الوضيع والشريف بل لا احد منهما لحفظ عزته ولكنه يوصل الى كل واحد جميع
ما يحتاج اليه من الالبسة والاطعمة والاشربة والمراكب والمناصب على ايدي فتراية
وغلمانه بحيث لا يبقى محتاج في ملكه ثم التمسك في الآية يحتمل ان يكون بقوله خلقكم
من نفس واحدة فانه يفهم منه ان الصادر الاول هو النفس الواحدة فان المخلوق من شيء
يدل على وساطة ذلك الشيء فلا يكون السوائي صادرا اولا والتوصيف بالوحدة يدل
على ان الصادر الاول واحد ويحتمل ان يكون بقوله خلق منها زوجها فانه يدل على ان المخلوق

بعد

64

بعد النفس هو زوجها ثم سعدد ويحتمل ان يكون مجموعهما ايضا وهذا هو الاحسن اذ الثاني
بعض للاول والاحتمال واحد لعدم المغايرة وهذا مثل ما قال المحقق الطوسي بعد اثبات
العقل في صنعه صدور الكثير بعد الواحد في مرتبة ما رتبا عن التشبث باعتبارات
العقل الاول كما قال به الحكماء تخلصا عن ايراد الامام عليهم بان مثل هذه الاعتبارات
لو كان كافيا في صدور الكثير عن شيء في مرتبة فمثله لوجد في الواجب ايضا فلا تحتاج
الى اثبات العقل فلا يثبت العقل ان العقل الاول منشأ وحده منشأ لصدور واحد
في المرتبة الثانية وذاته مع الواجب منشأ لصدور آخر في تلك المرتبة وعلى هذا القياس
وقد مر بعض تفصيل قوله وخلق منها زوجها وبث منهما رجالا كثيرا ونساء تواضعه
كلام المحقق ثم اعلم ان كلام الامام لو تم لا يكون ايرادا في هذا المقام لان اعتبار
مثل هذه الاعتبارات في الواجب ايضا لا يضر في ان الواحد من جميع الوجوه لا يصدر عنه
الا الواحد وانما يضر في اثبات العقل ثم اعلم ان الشيخ قدس سره لم يجعل الآية دليلا
قطعيا في هذا المطلب بل اشارة والاظهر لولها الخطاب بل الصريح ان الخطاب على اهل
الزمان والمراد من نفس واحدة هو آدم او نفسه ومن زوجها هو حوا كما ورد
في النقل من ان حوا مخلوقة من جنبه اليسرى بل اشار بقوله معتصما بحبل العقل الخ
الى ان التمسك بهذه الآية انما يفيد لمن كان معتصما بحبل العقل السليم فيكون
معتصما قيد المتمسكا يعني اذا لم يكن المتمسك معتصما بحبل العقل بل كان معتصما
بحبل النقل فلا يستفيد ما قلنا منها فمعنى كلام الشيخ صريحا في هذا المطلب وطريق
الاستنباط كشف ما كان **قوله** حيث قال بجواز وجود الخ قال الشيخ المتوغل
في الهياكل في خاتمة الهيكل من الهيكل الرابع والوسايط وان كانت اقرب الينا
من حيث العلة والتوسط الا ان ابعدها اقربها من جهة شدة الظهور فاقرب الجميع نورا
الا نوار الم تر ان سوادا وبياضا ان كانا في سطح واحد يترائى البياض اقرب الينا
لانه يناسب الظهور فالاول في العلو الاعلى والتنزل الادنى فسبحان من هو في البعد
من جهة علو مرتبة والقرب الاقرب من جهة نوره الناقد الغير المتناهي شدة انتهى
وقال الشارح رح اعلم ان هذا وما سبق من فيضان انوار العوالي الى السافل وما سبقه
اي السابق من ان الواجب تعالى لا يمكن الوسايط في الاستقلال بالتأثير يطابق
عليه بعض ائمة الكشف من الصوفية من ان الفيض الالهي يصل الى معلولاته بالوسايط
وبدونها معا ثم ان ما ذكره الشيخ يشتمل على فائدة زائدة هي ان التأثير الذي

هو بالوسايط مغلوب مقهور تحت التأثير الذي هو بلا واسطة انتهى ولا خفاء في
ان الشيخ جعل نور الانوار ابعد العقل في سلسلة العلة واقربها من جهة الظهور في كمال ما
يطابقه انضباط فمعنى صدور الاشياء بلا واسطة اضمحلال تاثير الوسايط عند ظهور تاثيره
كما يضمحل نور السراج عند اشراق الشمس لا انه ينتفي نوره او اضاءته لان السراج لا ينطفي
ثم مغلوبية التاثير بالوسايط ومقهوريته اما باسقاط تاثير الوسايط فقط او باسقاط اصل
تاثيره بالوسايط بان يكون وساطة الوسايط كتاثير بعضها في بعض والظاهر الاحتمية
والمراد هو الاول ثم كلام ائمة الكشف كان محتملا ان يراد منه وصول الفيض بالوسايط
الى معلولاته علية لها علة بعيدة لا مؤثرة لانه علة العلة ايضا ومن الوصول بدون
الوسايط تاثيره فيها فرسة ويكون مسوقا باعتبار العلتين وفيما حمله الشارح يكون
للغلبة وشدة الظهور ولا يعقل عن تفسير الشارح شدته بالتاثير الذي هو بلا
واسطة فتامل **قوله** وليس بين الصفات الخ جواب عن سوال مقدر هو ان يقال
لم لا يجوز ان يكون بعض الصفات علة لبعضها فلا يلزم صدور الكثير عن الواحد ولا كون شيء
واحد فاعلا وقابلا ولا الاستكمال بالغير فاجاب بانه ليس بين الصفات علية غاية انه لم
يبين وجهه ووجهه ان الاستكمال بالغير محال مطلقا سواء كان ذلك الغير صادرا
عنه او غير صادر ثم الصادر اعم من ان يكون قائما به او غير قائم والفرق بين الصادر
وغير الصادر بان جوز وساطة ما صدر عنه في كماله بط بل يلزم احتياج الشيء
الى محتاجه وهو اشد استحالة من احتياجه الى غير محتاجه ثم الاحتياج الى المحتاج
القائم به اشد من الاحتياج الى المحتاج الغير القائم به استقلالا في الجملة والاحتياج
الى المستقبل ليس فيه استحالة مثل احتياجنا الى محتاجنا وهذا مثل ان يعطي ملك
عظيم سائلا على بابه شيئا ثم يطمع ويطلب منه شيئا مما اعطاه مثله او اكثر فان قيل انه
مثل احتياج الملوك الى خدمه وغلمانه ولا عار فيه قلنا احتياجهم اليهم في الامور
الحقيرة عار والاستكمال امر عظيم بل لا احتياج لهم اليهم بل اخذوا منهم بنية الاعطاء
والانعام باضعافه وهم متوقعون كذلك من صاحبهم وفي بعض الملوك لو لم يكن
كذا فليكن معدوما ويلتزم نقصا ولو لم يكن اشد فعدم الفرق في الاستحالة باق
كما ف **قوله** ونوقش في استحالته الخ هذه المناقشة اوردها الشيخ الجديد للتجريد
بانه مثله ولكن السيد قدس سره اوردها نقلا في حواشيه على شرح حكمة العين في بحث
عدم تجرد الهيولى عن الصورة **قوله** لا يخفى انه الخ اي حين كونه هيئة الفاعلية

والقابلية

والقابلية بعلية **قوله** مقدم على وجوب المعلول بهذه الدعوى ومايليها
مما لا حاجة الى شيء منها كما هو بصدده لان تقدم الفاعلية يكفي سواء تقدم على
الوجوب او لا ثم سواء تقدم الوجوب على الوجود او لا ثم سواء كانت الفاعلية
اضافية او لا والى الجميع اشير بقوله بل لا يهمنا تعيينه **قوله** هو الفاعل مع
وصف الفاعلية في العبارة تسامح في الجملة لا يخفى الغرض على المتفطن
بل لا يذهب ذهن المتفطن على خلاف ذلك وفيه كلام سيجيء **قوله** ويرهم
المط وهو ان الفاعل والقابل لا يكونان شيئا واحدا حقيقة وان الواحد
الحقيقي لا يكون فاعلا وقابلا **قوله** وما نحن فيه من هذا الخ ان اريد من الانتفائي
ان لا الحمل الثاني على المقدم مثل وجود النهار لا الحمل على طلوع الشمس فمسلم ان امكان
ب ووجوبه لا يحملان على آ لكن ليس الكلام في اجتماع الوجوب والامكان
في آ بل في اجتماعهما في ب واثبات الاستحالة بحسبه وان اريد ان
لا الحمل الثاني على موضوعه الواقعي ايضا فلا نسلم ان ما نحن فيه من هذا القبيل
فان امكان ب ووجوبه مجتمعان في ب كما ان ايجاب آ ب وعدم
ايجابه له مجتمعان في آ والحمل مع كل منهما منتف في كالمثال المذكور بل لا يوجد
شيء لا يحمل على شيء وكذا لا يوجد محمول لا يمكن جعله تاليا لمقدم موضوعه او لا
فالتفريق للبصر وكذا عدمه يصح ان يجعل تاليا لمقدم واحد كان يقال اذا لحق
الجسم الابيض المتحرك لحق تفريق البصر وكذا عدمه نظرا الى البياض والحركة ولعله
لهذا عدل عن هذا وقال وبوجه اظهر وهو ان يقال الخ وفرق بين ما نحن فيه
والمثال المذكور بوجه آخر حاصله ان الفاعلية والقابلية المتغايرتين ليستا محلتين
للوجوب والامكان بل هما واسطتان في ثبوتهما للمعلول المقبول كيف لا
والفاعلية والقابلية صفتان للفاعل والقابل كما انهما واسطتان في ثبوت الايجاب
وعدمه للفاعل القابل وليس كذلك في المثال المذكور فان التفريق ثابت للبياض
وعدم التفريق للحركة وثبوت عدم التفريق للجسم ايضا بلا واسطة لا ينافي لعدم ثبوت
التفريق له بالذات وثبوته بالعرض لا ينافي **قوله** فان الوجوب بالغير الخ
حاصله انه ان كان تحرير عدم المنافاة باحتمال مغايرة الطرفين فالطرفان
غير متغايرين كما ترى لكنا لا نتم هذا لا يتم ايراده على جواب الشارح ايضا وان
كان مع حفظ اتحاد الطرفين فالجواب يربط **قوله** تامل لعل وجهه ان المراد من

الا اتصالي مالا تمكن عقده حمله ايضا ولكن قد عرفت ضعف بهذا تأمل لعل وجهه
انا نجد مثالا لا يجاب الفاعل في غير محل النزاع بخلاف القابل فانه لا مثال له سوى
محل النزاع فيكون منعا مجردا قوله تأمل لعل وجهه ان الاقتضاء امر ووجوب
الاقتضاء امر آخر وكذا القبول امر ووجوب القبول امر آخر واجتماع الشرائط ثم
في تحقق الوجوبين لو تحققا كما اذا كان للمعلول قابل كالفاعل لا في جعل الاكثر
متحدين او مجتمعين في كل منهما فان اثر كل علة على حاله وان اجتمع جميع العلل
ونحن نثبت المنافاة بين الاتحاد والقبول لا بين الوجوب والامكان حتى
الكلام في منافاة الاتحاد والقبول بل هو اول المسئلة فانهم كانوا في مقام اثبات
المنافاة بين القبول والفعل لمنافاة لازميهما الوجوب والامكان فدعوى
المنافاة بينهما مع قطع النظر عن تنافي لازميهما في مقام الدليل يكون مصادرة
ولا يخفى انه ان ترك لفظ القابل المذكور وقس بهذا الامر بالتامل لكان احسن
لان احتمال الوجوب وادعاءه كان في الفاعل لا في القابل ويصلح بهذا ايضا
وجها للتامل لكنه ضعيف في الغاية قال اله كيف فاحتياج بهذه الخ
اي كيف لا يكون منع احتياجه مكابرة صريحة واحتياج بهذه الصفات الخ والذي
يظهر من كلامه بهنا ان المحقق اثبات العلة مطلق فاعلا او غيره فقد امضيتا انه
لا احتاج بهذا الى اثبات الامكان بل يلزم الاستدراك وكذا لا يلزم كون الذات
فاعلا وقابلا على تقدير كون تلك العلة هي الذات بل يجب ان يدعي بعد اثبات
مطلق العلة ان الفاعل ضروري في كل معلول وليس كسائر العلل فلا بد من فاعل
ايضا ثم تردد في انه خارج او هو الواجب الى آخر الدليل قوله وان دفع
فساده ليس المراد من بهذا الدفع انه مع كونه واحدا صحيح صدور الكثير عنه
بل معناه اخرجه عن كونه واحدا حقيقيا فجوز صدور الكثير عنه فلم يلزم فساد
صدور الكثير عن الواحد بل هو صدور الكثير عن الكثير وبهذا الوجه ايضا لا يجري
في دفع فساد كون شيء واحد فاعلا وقابلا قوله بل اتفاق النقل ترق
بالنسبة الى السابقة ويصح الاضراب ايضا لان في السابق كان المدعى
ان المحقق منع اثبات العلم اثباتهما واثبات العلم لاجلهما والمحقق بهنا ان الاتفاق
يثبتهما كما يثبت العلم باعراض عن كون المحقق منع اثبات العلم اثباتهما وترق
باعتبار انهما يثبتان بالاتفاق بلا وساطة العلم قوله لا مجال لمنع دلالة الخ

جواب

جواب لقوله فلو منع دلالة الاتفاق الخ قوله لكنه محل تامل كيف لا ولو كان كذلك
يكون الدليل منقوضا بالتخلف المدعى عنه في مادة تخرج عن القاعدة فلا يثبت
المطلوب في المواضع الاخر ايضا لاختلال الدليل كما دل عليه التخلف عنه في الموضع المذكور
او لاحتمال تخصيص آخر مثل بهذا التخصيص بحيث يكون خارجا بعض ما دخله
في الحكم ايضا فلا يمكن اثبات حكم بدليل في خاص معين مثل زيادة الوجود في ممكن
خاص لاحتمال التخصيص بافوه والكلام في الآخر ايضا كذلك ولو صح مع بهذا الاحتمال
نقض احتماله في موضع ولا يضر في دليل ولا فرق في كون منشأ التخصيص دليلا
عقليا او نقليا او احساسا فلو كان دليلا يكون معارضا للدليل الاول في مقابله
في المعارضة يسمى بالتخصيص والمصالحة قال بعض من يسند السهو تصحيح
التخصيص وتوجيهه ان العقل يحكم بسبب ملاحظة احوال نفسه وملاحظة احوال
الحوادث وسائر الممكنات على ان الوجود والتشخص وسائر الصفات زائدة في جميع
الموجودات واجبا وممكنا ثم يلاحظ بعض احوال الواجب فيحكم بسببه بكون بهذه
الامور غير زائدة في الواجب على ما تقرر عند الحكماء الكاملين في العقل انتهى ولا يخفى
انهم لم يستدلوا في موضع مما رأينا ان دليل زيادة الوجود مثلا جار في الوجود
الخاص الذي يدعى انه عينه تعالى ولكن نحن نخصصه بل قالوا انه جار في الوجود
المطلق المشترك البديهي ونحن ايضا نقول بزيادته فيه تعالى ايضا والوجود
الذي يدعى انه عينه تعالى هو الوجود الخاص الذي هو فرد عرضي للوجود المطلق
ولا يجري الدليل فيه والكتب مملوة عن بهذا الفرق في جواب استدلال المتكلمين
على الزيادة مطلقا باجراء دليلهم او بابداء دليل خاص مع قطع النظر عما من
لزوم بطلان طريق النقض الاجمالي على تقدير صحته بل عدم تمامه في الصور الاخر
ايضا قوله ولا يتوهم انه منع على المنع وجه التوهم ان الشارح في مقام
المنع بعدم تسليم جريان دليل زيادة الوجود ومنعه يكون في مقابلة المانع
ومنعا على المنع ودفعه انه نعم ان الشارح مانع لكن اورد الامثلة لتنظير السند بان
في بهذه الامثلة خصص العقل والادلة جارية عامة فيكون مستدلا في دعوى
جريان الدليل فيجوز المنع في مقابله بهذا الاعتبار فان قيل يجوز ان يقول
الشارح بهذا الجريان بطريق الاحتمال ايضا قلنا فلا يصح الاستشهاد بها والاحتمال
جار في كل دعوى ودليل فلا يكون لتخصيص الامثلة وجه فان قيل لا تخصيص

بل اراد لطريق التمثيل قلنا فيضعف كل الضعف فان تجويز وقوع تخصيص معنى كل دليل
عقلي خارج عن درجة الانصاف وايضا السند لا يقوي المنع لانه في مرتبة ولو سلم فكلامنا
على تقدير ادعاء الوقوع في الامثلة كما هو المستفيد والاسلم في الجواب هو هذا الاخير وبعده
الاول بان معنى كانت اي العينية لا يقال يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز فان العينية
فيما ذهب اليه الحكماء مجاز لان هذا انما يلزم لو ذكر لفظ العينية صريحا واريد الاعم
وارد السلب عليه ثم بقي الكلام في كلام الشارح لذكره العينية صريحا قال الله
لانه اراد به نفي العينية كون المراد بهذا لا يفيد الاشارة لانها تكون في العبارات
لا في الازادات وايضا لو كانت ارادة المشترك كافية في دعوى الاشارة يصح
ارادة ما هو المشار اليه ودعوى التصريح ايضا تامل قال الله بناء على ما صرح
لا يفهم من كلامه هذا ان الحق منه هو الاستدلال على ان الارادة المذكورة صحيحة
في نفسها بلا دعوى انه يفهم من كلامه ايضا انها مرادة اولا او على العلم بانه اراد كذا
ولا يفهم من كلامه هذا صح في نفسه او لم يصح اي بلا دعوى الصحة في نفسها ايضا
او على ان الارادة المذكورة كيف تدل وتشير الى الزيادة فانه لا يثبت الاول فان
كون مذهب الحكماء هذا لا يدل على ان نفي هذه العينية وهي العينية الحقيقية صحيحة
وعدم كون هذه مذهبا لاحد لا ينافي ارادة نفيه تحقيقا كما هو وظيفة اهل التحقيق
واحتمال نفي العينية الاعم سند كر قريبا بل نفي هذه العينية كما مع مذهب الحكماء او للحكماء
وكذا لا يدل على الثاني لذلك ايضا وكذا على الثالث لان نفي تلك العينية اعم من نفي
الصفات واثباتها زائدة موجودة او اعتبارية حتى مع مذهب الحكماء ايضا ولكن
يمكن ان يقال انه ادعى الاشارة لا الدلالة ومبنى الكلام الى جانبه بان ينفي
بعض احتمالات مقابله وان لم يذهب اليه احد يكفي في دعوى الاشارة كما قال
حيث قالوا ان افلاطون ومن تقدمه من المتالهين ذهبوا الى ان النفس الناطقة
قديمة تناسب مذهبهم ما ورد في الحديث النبوي من ان النفوس خلقت قبل البدن بالفي
عام وحيث قالوا وذهب المعلم الاول ومن تبعه الى انها حادثة مع حدوث البدن يوافق
مذهب ارسطو ما وقع في التنزيل من قوله تعالى ثم انشأناه خلقا آخر فتامل فان نفي
العينية المذكورة نسبته الى المذاهب الثلثة على السواء وليس في النظائر المذكورين
كذلك وايضا الاشارة الى امر آخر ودعوى ان فيه اشارة الى امر آخر والا دل
لا يقتضي القطع والثاني كسائر الدعاوى وحاصل الكلام من اوله الى ههنا ان الصالح

للدعوى

للدعوى ثلث الاول ان الارادة صحيحة لو اراد والثاني ان الارادة واقعة والعلم بها
متحقق صح او لم يصح والثالث ان الارادة كيف تدل على الزيادة والمنفي على اي
حال هو العينية المحققة فرضا وكون مذهب الحكماء ما ذكر لا يثبت شيئا من المدعيات
الثلث ثم رجوع عن القول بعدم اثبات الدليل المدعى ايا ما كان بالفرق بين
الاشارة والدلالة وكفاية ميلان الكلام في الاشارة ثم رجوع عن هذا بالامر
بالتامل منه ووجهه كما ترى ويمكن ان يقال هذا بيان للعينية المنفية وتبديلها
فان العينية يطلق في ثلث مواضع احدها مثل عينية الحيوان الناطق للانسان وهي
عينية حقيقية وثانيها مثل العينية التي بين العمى والاعمى بمعنى انه ليس وجود
مغاير لوجود الاعمى مثل البياض والابيض فهو عينه بمعنى انه ليس هناك موجودان
في الخارج بل موجود واحد يؤخذ منه بضرب من التحليل هذان الاثنان اصالة وانتزاعا
وثالثها مثل العينية التي بين الصفات والواجب على ما ذهب اليه الحكماء فانه لا وجود
للصفات في نفسها ولا قيام ولا انتزاع ايضا مثل الانسان والبياض والعمى
فيكون المراد انه اراد به نفي العينية التي بناؤها على ما ذهب اليه الحكماء فيرجع
حاصله الى نفي نفي الصفات ونفي النفي اثبات فيكون اثباتا للصفات فلما ثبت
الصفات في الجملة فبقي احتمالات ثلث احتمال العينية المتسعة واحتمال عينية مثل
العمى للاعمى كما هو مذهب المعتزلة واحتمال الزيادة الحقيقية مثل وجود البياض
في الجسم والحرارة في النار فالحكم بالاتصاف ينفي احتمال العينية الحقيقية بناء
على ظهور البطلان لا مرادا وبقاء احتمال العينية الثانية كما هو مذهب المعتزلة
لا يخل في الاشارة او المراد من الزيادة ما يعم مذهب المعتزلة وحاصل الكلام
ان العينية المنفية هي العينية التي ذهب اليها الحكماء فالعينية الحقيقية ومذهب
المعتزلة ومذهب الاشاعرة يبقى في جانب آخر غير منفي والعينية الحقيقية بين الامور
المتغايرة ظاهرة البطلان فبقي مذهبا الاشاعرة والمعتزلة فيدعى الاشارة الى خصوص
احدهما او يلتزم عموم المراد وارادة نفي العينية بمعانيها لا يصح ولا يوافق السابق
واللاحق من الشرح فانه ح يكون تصريحا لا اشارة ويمكن ان يحمل في كلام المحشي
ان لم يمنع مانع آخر ومع ذلك لا يصل الى حد التصريح لان منطوق الكلام
اثبات الاتصاف بالصفات للواجب فالموضوع هو الواجب والمحمول هو الصفات
وليست الصفة ولا الزيادة موضوعا ولا محمولا فباي وجه يفهم هذا المعنى من الكلام

الاول يكون اشارة فتأمل في اطراف كلام الشارح ولا تفرح بما وجدته اولا بل تأمل
وتأملنا ظاهرا وباطنا ثم اعلم ان نفي العينية التي هي مذهب الحكماء اما باعتبار
نفي الجزء الاول وهو نفي الصفات فيكون نفيا للنفي فيكون اثباتا للصفات او باعتبار
نفي الجزء الثاني وهو اثبات غايات الصفات فيكون نفيا لاثبات الغايات
لكن بعد نفي الصفات او باعتبار نفي الجزء الثالث فقط وهو لذات الواجب
وهذا الاخير لا صحة له لان بعد نفي الصفات واثبات الغايات يستلزم ان يكون لذاته
تعالى والمذهب هو نفي الجميع وان صح نفي الجزء الاول فقط فان اثبات الصفات
لا ينافي القول بترتب الاثار للذات ايضا وعلى قياس المذكور اذا اريد به سلب
معنى العينية على ما ذهب اليه المعتزلة فالاحتمالات في نفي العينية اربعة **قوله** لا تحمل منها الخ
ودور الكلام في مثل هذه المحلات ان المؤلف يجب ان يقرر مذهبه بوجه لا يوافق سابقه
ثم اعلم ان احتمالات الغيرية بعدد احتمالات العينية فالغير بمعنى قد يكون عينا
بمعنى آخر وكذا الزيادة **قوله** المراد من المنفي هو المسمى بالغير كونه
منفيا اما باعتبار المفهوم التصوري او باعتبار الحكم وهذا الا بعض تحقق الحكم
فيما بعد غير قبل تحقق الحكم فيما قبله لان الحق تعيين منفي ليس وغير الا بعد
الحكم وعندنا الا عند الحاكم لان حكم ليس موقوف على حكم غير في نفس الامر
وبعده حتى يرد ان حكم غير موقوف على حكم ليس ايضا فيلزم الدور **قوله**
ويحتمل ان يكون المراد الخ وهذا الاحتمال انسب بترتيب الكلام وابعد من
توهم الدور ولكن كان الاول الصق بما هو المراد من الامثلة فانه ظاهر ان المراد
من الامثلة هو الحكم السلبي الذي افاده ليس تأمل **قوله** لكن يصح
الكلام الخ وكذا يصح الكلام في مثل قولنا ليس في الدار غير الانسان
حصرا في النوع فان الانسان ليس له نوع وان اريد سلب الانواع
الاخر من جنسه فيتبع مادة النقض الخ فان هذا الكلام يصح مع كون مثل
الذباب والفارة والبرغوث والقمل في البيت ايضا وهذا اشكال عام يرد
على القائلين بالاغيرية والغيرية ايضا وان كان النقض بالثوب والامتعة
خاصا على القائلين بالاغيرية وبالعشرة وآحادها على القائلين بالغيرية والجنس
المشترك بمثل الذباب لا يضر القائلين بالغيرية كل الضرر لان لهم ان يخصصوا
بوجه ايضا والقائلون بالاغيرية لو خصصوه ايضا بوجه ينفتحون باب التوجيه

عن

68

عن السند للمهم الاصلي ايضا **قوله** لانه ح اي حين ما كان المنفي بليس من نوع
المثبت بغير وكان نوع العشرة مغاير النوع آحادها حتى لا يلزم من نفي العشرة
نفي آحادها ما لنفيهما نوعا فلا ينبغي والى انها لا غير لانها جزء فلا يلزم ان لا ينفي
الا اثنا عشرة الخ وهو بط فهذا الكلام من جانب القائلين بالاغيرية المصحح
المثال بان آحاد العشرة جزء ما وليست غيرا ما والمنفي هو غير ما مطلقا فقوله
فيه انه انما لا يصح الخ جواب للقائلين بالغيرية حاصله منع لزوم عدم نفي اثنا عشرة
وثلثة عشر فان نفيهما ح وان لم يكن منطوق الكلام وصريحه الا انه لازم منطوقه
لان العشرات المتغايرة لازمة لوجودهما فنفي اللازم يستلزم نفي الملزوم
قوله وعدم تحقق الاقل الخ جواب عن سؤال مقدر عن جانب القائلين
بالاغيرية بانه كيف يقولون ان عند تحقق احد عشرة مثلا يتحقق العشرات والنفي
بنفي افراد نوع العشرة ونفي الزائد لازم والحال ان الاقل لا يوجد عند الاكثر فاجاب
بان المسلم عدم جزئيته له لا اصل عدم تحققه وايضا هذا في نفس العدد لا في المعدود
كما مر في الشرح وقد عرفت ما في دليله ايضا ثم اجاب بان عدم وجود الاقل
عند وجود الاكثر لا يضر فيما نحن فيه فانا كنا نقول ان عدم صحة المثال المذكور وهو ليس
في الدار الا عشرة مع وجود احد عشرة لوجود العشرات تحت احد عشرة ولزومها
له فسلب اللازم يستلزم سلب ملزومه فلا يجامع سلبها اثباته فلا يلزم الاستحالة
فلما علمت ان الاقل لا يوجد عند الاكثر فلا يكون العشرات لازمة له فلا يلزم من
سلبها سلبه فيلزم ان لا يوجد عشرة واحدة ايضا فلا يصح المثال ح لعدم صحة
المستثنى فلا يلزم من قولنا بان المثال لنفي باقي افراد نوع ما في حيز الاستثناء
صحة المثال المذكور حين وجود الزائد فان قيل يجوز ان لا يلزم نفي الا وجود
جميع العشرات ولا انتفاؤها جميعا فبعد عدم اللزوم لا يصح الحكم بالبطلان
لا في المستثنى منه ولا في المستثنى قلنا احد الامرين اما اللازم والتبعيض ثم صحح
فيلزم بطلان احد الحكمين فوجوه الاجوبة اربعة وما ذكر في الاصل منها اثنان
والاثنان الآخران ما مر ذكره في الشرح والاصل **قوله** فيجوز نفي غير كل منهما الخ
لا يقال حين تحقق الكل يوجد جزء آخر له فعدم صحة سلب غير الجزء حين وجود
الكل ليس لوجود الكل وغيريته للجزء بل لوجود جزء آخر له فعند وجود الكل لا يجوز
سلب ذلك الجزء لا لاستلزامه سلب الكل لانا نقول الجزء الآخر المفروض هو لا غير

كله وكله لا غير لهذا الجزء لان مضايف المضايف لشيء يكون مضايفا لذلك الشيء فلا
يجوز سلب الجزء الآخر بانه غير هذا الجزء حتى يلزم منه سلب الكل بل يلزم ان لا يسلب
غيره ايضا لانه لا يوجد غير ايضا لان ما فرض انه غير لشيء مثل زيد لعمرو فانه داخل في كل
لهما مثل مجموع افراد الانسان فيكونان لا غيرين كما ذكر وكذا زيد وفرس فانهما داخلان
في مجموع هو لا غير لهما معا لا غيران فالاقرب الى الخلاص هو عدم حصول المضايفة
بين الغيرين حتى لا يلزم المضايفة بين اللاغيرين المستلزمة لعدم غيرية زيد لعمرو
مثلا **قال** ولذلك غير بعضهم الخ لم يذكره ليستدل به على الاعتراض
لعدم الحاجة في النقل بل بعدده وغير بعضهم لذلك التعريف وتصحيح نقل بنقل
آخر غير منقول ولا معقول ولا شك في حسن ما ذكرنا لا يقال انه مربوط لقوله
مع انه لا يجوز الخ وهذا محتاج الى الدليل ولا يكفيه النقل مثل الاعتراض لانه يكون ح
تتمة لكلام المعترض والمعترض سابق على المغير وليس بمرضي للشارح حتى يورده
تقوية بل ايراد الشارح بعده على المعترض انضمام لم يظهر وجه نسبة الانفكاك
ههنا الى الطرفين حيث قال جاز انفكاكهما وكان في الاول صحة عدم احدهما
مع وجود الآخر لعله لانه لا يتعين بحسب المعنى فانه عند عدم احدهما مع وجود الآخر
يصح نسبة الانفكاك الى كل منهما احدهما موجود منفك والآخر معدوم منفك
والترديد الذي سيذكره المورد بانه من الجانبين او من جانب واحد بعد كونه
موجودا منفكا بخصوصه او معدوما منفكا بخصوصه لا في مطلق الانفكاك فانه واقع
من الطرفين على اي حال وسيجيء لهذا زيادة تفصيل بلا واسطة ومثلهما اذا صح
صح انفكاكهما في الوجود والعدم معا وهذه عبارات ثلث مؤداها واحد اذا
اريد بالاولين الانفكاك من الجانبين اذا اريد في الثالث اعم من وجود
نفسه وكذا من العدم **قوله** لانه موجود ازلي الخ بل لا حاجة الى هذه الصغرى
والكبرى ايضا لان الدليل المثبت بقوله كل موجود ازلي يمتنع زواله مثبت
ما ثبت قدمه امتنع عدمه بلا واسطة فانه المقدمتين لكنه لما لم يكن الدليل
المقرر معلوما حتى يجري في المدعى بعينه ههنا بلا واسطة اكتفى بذكر بعض المقدمات
المذكورة وترك البعض الآخر في الزام الاستدراك والا لجميع المقدمات المذكورة
ههنا يلزم ان يكون مستدركا الا ان يكون مشتركا في الدليلين والحق ان
الاستدراك في ما في المقدمات لان المراد ههنا اثبات امتناع زوال جزئي

من

من جزئيات ما ثبت قدمه هو الجسم العدم لا نفس ما ثبت قدمه امتنع عدمه عاما وهذه
هي في مرتبة كل موجود ازلي يمتنع زواله جلاء وخفاء بل هي عينها والتفاوت في
العبارة فقط فيكفي دليل احدهما في الاخرى بخلاف الاول فانه لا بد فيه من كبرى
كلية سواء كانت هي كل موجود ازلي يمتنع زواله او ما ثبت قدمه امتنع عدمه
فتأمل وجهه انه لما قالوا ان علتهما ما دام موجودين ضرورية والتفاوت في الشعور
ومنشأ الحكم **قوله** لا يتوقف على شرط الخ لا حاجة الى دعوى هذه المقدمة واثباتها
لان المفروض ان المعلول ازلي قبل هذا الشرط الحادث فعدم هذا الشرط بعد وجوده
ايضا لا يضره كما كان قبل وجوده والا يلزم الترجيح بلا مرجح في حالتي العدمين
قوله وههنا كذلك علم ان انفكاك شيء عن آخر يستلزم انفكاك الآخر
عنه ايضا لان الانفكاك انما يكون من الجانبين في الجانبين مثل الوجود والعدم والكمال
وعدمها والبياض وعدمه وهكذا مثلا اذا قيل ان هذا منفك عنه في الوجود يستلزم ان
ينفك الآخر عنه في العدم بان يكون الاول موجودا والآخر معدوما او يكون الاول معدوما
والآخر موجودا الا ان انفكاك هذا عن الآخر في الوجود مثلا يحتمل لان يكون هذا
متصفا بالوجود بان يكون الوجود المذكور وجود هذا فيكون هذا موجودا ويتصف
الآخر بالعدم وان يكون الوجود المذكور وجود الآخر فالاتصاف على العكس وكذا
اذا قيل ان هذا منفك عنه في العدم في احتمال المعنيين ومؤدى القولين واحد
وكذا مؤدى المعنيين في كل منهما لكل معنى من احدهما بواحد من الآخر والتفاوت
في الملاحظة والتفاوت في ظهور احد المعنيين غير مسلم ولو سلم فلا يضر كثيرا ولهذا
ترى في البيانات ذكر الوجود بدل العدم والعدم بدل الوجود في نسبة الانفكاك
وكذا الكلام اذا قيل انه منفك عن الآخر في الحيز باعتبار نسبة الانفكاك الى
صاحب الحيز بان يكون المنفك هو المتحيز او الى غيره بان لا يكون المنفك
متحيزا ثم المراد هو الانفكاك عن الحيز الخاص سواء كان الانفكاك عن الحيز الخاص
بالتحيز بحيز آخر كما في الجسمين العدمين او لا يكون متحيزا ايضا كما في انفكاك
الواجب عن العالم فالمذكور من العدم والحيز ههنا كليهما صفة العالم في الواقع
فاذا حكم بانفكاك العالم عن الصانع فيهما انهما كان يكون بمعنى اتصاف العالم
وعدم اتصاف الصانع بهما واذا حكم بانفكاك الصانع فيهما يكون حاصل المعنى
كما ذكر غايته ان المنفك في الملاحظة الاولى هو المتصف بالعدم والحيز لا المنفك عنه

وفي الملاحظة الثانية على العكس والتغاير والتفاوت في الطرفين باعتبار ملاحظتهما
بكونهما منفكا ومنفكا عنه لا في اصل الاتصاف بالوجود والعدم والحيز وعدمه
مفهما لحين عمه اذا اريد تصحيح صدق الانفكاك في العدم عن العالم على الصانع
يراد انه تعالى متصف بالوجود والعالم متصف بالعدم وبخلافه في العالم ثم في
اي قيد من العدم او الحيز يعتبر انفكاك العالم عن الصانع ويكون بمعنى اتصافه به يعتبر انفكاك
الصانع عنه في القيد الآخر لا بمعنى اتصافه به بل بمعنى سلب اتصافه تعالى به فان قيل
لو كفى في انفكاك الصانع عنه بهذا المعنى فمثله يوجد في القيد الاول وهو قيد في العدم
قلنا ليس المدار على هذه الملاحظة حتى تكفي وجدانها في قيد العدم فان هذا المعنى
يوجد في الانفكاك عن احد الجانبين فقط ايضا لانه مضايف انفكاك العالم
عن الصانع في العدم فالانفكاك من الجانبين بهذا المعنى لازم الانفكاك مطلقا
فلا يوجد انفكاك من جانب واحد مقابل للانفكاك من الجانبين فلا بد ان يوجد
في كل من الجانبين من انفكاك لا يكون مؤداه بعينه هو انفكاك الآخر ولا مضايفه
بل المدار على قيد الحيز حتى لو اورد بدله او عدم الحيز لما احتجنا الى تلك الملاحظة
فان العالم منفك عنه تعالى في العدم الثابت له ومتصف به والصانع منفك
عن العالم في عدم الحيز ومتصف به غايته انه لو اورد بدل انفكاك الصانع في الوجود
او في عدم الحيز عن العالم مضايفه وهو انفكاك العالم عنه في العدم او في الحيز ونقول
الصانع منفك عن العالم في العدم الثابت للعالم وموجود والعالم معدوم
والعالم منفك عنه في عدم الحيز فان عدم الحيز ثابت للصانع وكذا اذا اورد
بدل في العدم او الحيز في الوجود او الحيز لما احتجنا الى احدى الملاحظتين وقس على هذا
اذا اورد في التقييد عدم الحيز فانه يكون المراد عدم الحيز الآخر بعينه اعم من ان
لا يكون له حيز اصلا او يكون ولا يكون عين الآخر فتأمل فانه ان بقي شيء
فاستعذره بقوله ويمكن ان يقال قوله والايجاب الجزئي الخ والمراد
من الايجاب الجزئي صحة الانفكاك في الجملة اما في العدم او في الحيز ومن السلب
الكلي سلب الانفكاك فيهما معا فثبوت انفكاك ما ايجاب جزئي وسلبه
مطلقا سلب كلي قوله ليس الغرض الخ بناء هذا على ما يفهم من كلام السيد
والشارح قدس سرهما من الحكم بعدم صدق التعريف اذا اعتبر المطابقة
للواقع وبصدقه اذا عمم واما في كلام المحشي فيحمل عدم انفكاك الكل عن جزئه

في التعقل والوجود الذهني ظ وكذا في الصفات التي هي معاني الحروف بالنسبة الى موصوفاتها
ومتعلقاتها لكونها غير مستقلة بالمفهومية واما الصفات التي كلامنا فيها
كصفات الواجب فليست مما لا ينفك عن موصوفاتها في الذهن فيعلم التعقل
بها منعا في تعريف الغيرين وجمعا في تعريف لا غير ثم المتضايفان متغايران ولا
يصدق التعريف فينتقض جمعا ولا خصوصية له بمحل الانفكاك في التعقل على
الانفكاك في الذهن الا ان يقال انهما منفكان في الحيز في التحقق الخارجي قوله
تأمل وجهه ان الكل قد ينعدم بدون انعدام بعض الاجزاء فان احد اجزاء المركب
اذا انعدم او لا ينعدم المركب والاجزاء الاخر موجودة وعدم احد الاجزاء غير متعين
حتى يقال انه عينه بل اي جزء انعدم او لا ينعدم بل قد تردد بعضهم في لزوم انعدام
احد الاجزاء عند انعدام الكل ايضا كما في انعدام القضية على المذهب المستحدث
بانعدام الحكم الخارج عنها وليس المراد ان القائلين بهذا المذهب ترددوا دون
فقط بل هذا التردد واقع عن غيرهم ايضا وذكر هذا المذهب وقع تمثيلا وفيه
مقالات الشارح في حواشيه على شرح المختصر لابن الحاجب وعلى حواشي السيد
قدس سره عليه قد اختلف في ان عدم الجزء حيث كان جزء هل هو عين عدم
الكل هناك ام سبب له فذهب الشارح اي شارح المختصر الى الاول وسماه الفاضل
اي السيد قدس سره فيما بعد تحقيقا وفيه بحث لان وجود الكل غير وجود الجزء بالاتفاق
والصفة الواحدة بالتشخص لا يجوز ان يتصف به كل من المتغايرين فالارتفاع الواحد
بعينه لا يجوز ان يتصف به وجود الجزء والكل فلا يكون عدم هذا عين عدم ذلك
وايضا اذا ارتفع احد الاجزاء فقط كان هذا الارتفاع بعينه ارتفاع الكل فاذا
فرض ارتفاع ساير الاجزاء معه فلا شك ان ارتفاع ذلك لم يتغير في ذاته
وانما يتغير عارض له هو انفراده فح ان قيل ارتفاع ذلك الجزء بعينه فقط هو
ارتفاع الكل لزم التحكم الباطل وان قيل ارتفاع احدها لا بعينه ارتفاع الكل
لزم ان يكون الكلي عين الجزئي وهو بط بالضرورة مع انه يلزم ان يصير شيء باعتبار
امر ممكن الاجتماع معه غير نفسه وهذا يلزم ايضا ان قيل ارتفاع كل الاجزاء
هو ارتفاع الذات لا ارتفاع شيء منها فتأمل فان قيل ارتفاع الكل ارتفاع
الكل لزم ان يكون شيء معين عين كل واحد من الاشياء المتغايرة فيلزم ان لا يكون
المتغايرة متغايرة وبطلانه لا يخفى واذا بطل اللوازم كلها بطل الملزوم فتبطل

المستلزم لجواز واحد منها وهو كون ارتفاع الجزء عين ارتفاع الكل انتهى
بعبارته واختار الشيء بان يكون عدم احد الاجزاء الكلي سببا لعدم الكل
الجزئي لان كون الكلي علة للجزئي انما يستحيل في الموجود لوجوب كون العلة ارجح
في التحصيل من المعلول ووجوب كون علة الموجود موجودا والكلي من حيث
هو كلي غير موجود بخلاف العدم فان علته لا يجب ان يكون موجوده وفيه
في تصحيحه فارجع اليه ثم نقول يحتمل ان يكون العلة ارجح من المعلول فيما
افاده للمعلول والكلي ارجح في العدم من الجزئي ثم لعله اشار بقوله فتامل
الى التردد في كون عدم الكل جزئيا معينا لاحتمال ان يكون هو ايضا كليا بحسب
تعدد العلل التي هي عدمات الاجزاء كما قال الشارح بجواز كون حركة الشمس
على اصل الخارج مبنيا على انهما على اصل التدوير وجعل الارتفاع صفة الوجود كما في
بحث الاول ايضا لا يخلو عن خلل لانه يقتضي الا انه لا يظهر لانه كما لا يجوز قيام
صفة واحدة بمحلين لا يجوز كون ارتفاع واحد بعضا لوجودين لان الشيء
الواحد لا يكون له بعضان ثم اعلم ان المحشي اختار في الجواب الشق الاول الانفكاك
من الجانبين وتوجه الى رفع الاستحالة الموردة في الشق الثاني حيث قال لا يجوز
مثل ذلك في الصفة الخ وترك وجه رفع استحالة الشق الاول فلعله لادعاء
الظهور في الرفع المتروك وتوهم انتقال استحالة الشق الثاني لانه عم الانفكاك
من الواقعي والتعقلي العرفي ثم لم يورد المثالين على وتيرة واحدة حيث
قال ولا يجوز مثل ذلك في الصفة بالنسبة الى الموصوف والجزء بالنسبة
الى الكل وكان الاولى ان يقول والكل بالنسبة الى الجزء او يقول في الموصوف
بالنسبة الى الصفة فلعله للتفنن او لاحتمالين في التوهم كما عرض انفكاك
احدهما مثلا من المعنيين فاورد كلا منهما على احتمال تامل **قوله** لانه [illegible]
بهذا مما لا حاجة اليه لكفاية سابق سابقه بل لعله هو اعاده لربط لاحقه **قوله**
في بادي الرأي او لا يعني اذا كان المراد تجويز العقل انفكاكهما في الخارج
يجب ان يصحح اما بان المراد هو التجويز في بادي الرأي او بان التجويز اعم
من ان يكون مطابقا للواقع او لا **قوله** اقول لا يخفى الخ فان قيل لعل
مراده قدس سره سلب العدم وسلب الحيز مطلقا لا سلب العدم والحيز
المقيدين بكونهما مقارنين بسلبهما عن العالم بان يرجع السلب الى القيد

فقط

فقط او مع المقيد حتى يقال اثبات الحيز للعالم حين اثباته للصانع لا ينافي الانفكاك
في الحيز لان معناه عدم الاتحاد قلنا ليس الغرض الآن انه اذا كان المراد منه
عدم انفكاك الصانع على تقدير كونه متحيزا عن تحيز العالم كما هو الظاهر من السعد
لا يكفي في نفي الانفكاك المعتبر في التعريف وهو عدم الاتحاد في الحيز والا لزم
استدراك القيد فان قيل انه اورد القيد لتطبيق الدليل على المدعى هو عدم
صدق التعريف على الصانع مع العالم فيكون تفريع المدعى على الدليل
قلنا فح ايضا لا يكفي لان اثبات الحيز للعالم لا يوجب الاتحاد وكان الواجب
ح ان يقول والصانع لا حيز له ايضا حتى يصح ان يقال انه متحيز ولم يتحد مع العالم
في الحيز بل يقال حتى يصح بدون الاتحاد في الحيز كما يقال الواجب لا عدم له
حتى يصح انه معدوم بدون انعدام العالم كما هو معنى الانفكاك في العدم
وقد مر ايضا ان معنى عدم الاتحاد في الحيز اعم من ان يكون له حيز او لا قال بعض
من يستند اليه ما حاصله انه قدس سره بنى كلامه على الانفكاك في الحيز بالمعنى
الذي عليه المحققون لا على المعنى الذي زعمه المعترضون ولهذا لم يرض الشارح
المحقق بهذا الوجه وقال قلت النقض غير وارد انتهى ولا يخفى عليك
ان الايراد كان على التعريف المختار بالترديد في الانفكاك المذكور
في كلامه بعد حفظ ما اراده به بانه هل يكفي كونه من جانب واحد او يجب
ان يكون من الجانبين كما قال واورد على هذا التعريف المختار بانه ان كان
فالجواب جواب عن جانب صاحب التعريف المختار باختيار الشق
الاول فيجب ان يكون كلامه قدس سره عن جانب المورد على التعريف المختار
كما ذكر مع انه لم ينقل ولم ينقل عن احد ان المحققين يقولون بالانفكاك
في الحيز معنى آخر نعم لو كان الايراد على المعترض بان هذا ليس معنى الانفكاك
في الحيز فان المحققين على خلافه وصحح النقل لكان له وجه وقول الشارح
البعض غير وارد لان الخ لا يدل عليه ولا يؤيده ايضا لانه جواب بوجه
آخر حاصله انه لا حاجة الى التغيير لانه لا يصح بعد التغيير كما هو حاصل كلامه
قدس سره واعلم ان هذا الجواب وهو ان تعميم الانفكاك في التعقل سواء كان
واقعيا ايضا او لا يكون جوابا عن لحسم المدعى ابتداء على تقدير وجودهما
فلا يحتاج الى تغيير التعريف وليس من الاجوبة التي اجاب بها الشارح

بعدما قال ملك النقض غير وارد قوله فانفكاكهما اى انفكاك الجسمين العدميين
ليس الا بان كان لاحدهما حيز وللآخر حيز آخر او بان كان لاحدهما حيز ولا يكون
للآخر حيز اصلاً وان صلح هذا ايضا لتصحيح الانفكاك لكنه ليس بواقع فيهما
قال الشارح لجواز تعقل وجود كل الخ قال بعض من يستند اليه هذا الكلام منه
قدس سره مناف بظاهره لما حققه فى الحاشية لشرح المختصر من انه لا يمكن ارتفاع
الجزء مع انفكاك كله بخلاف تصور ارتفاع اللازم مع بقاء ملزومه فان المحال
ههنا هو المتصور دون التصور واما فى الجزء والكل فكلاهما محالان والسبب
فى ذلك هو ان عدم الجزء هو بعينه عدم الكل فلا يمكن تصور الانفكاك
ضرورة امتناع تصور الشئ منفكا عن نفسه بخلاف عدم اللازم فانه مغاير
لعدم ملزومه فيمكن تصور الانفكاك بينهما انتهى النقل والظاهر انه الى هذا داخل
فى منقوله وقد عرفت حال كون عدم الجزء بعينه عدم الكل ثم تصور عدم الجزء
مع بقاء الكل فى الخارج ليس بمستحيل غايته انه غير مطابق للواقع نعم انفكاك بعض
الجزء عن كله فى التعقل بان يوجد كله فى الذهن ولا يوجد الجزء فيه محال
فهذا التصور محال كما هو محال فى الخارج ولكن ليس المراد من الانفكاك
فى التعقل هذا كما يفهم من قولهما صدق التعريف اذا عمم فى الانفكاك
من المطابق وغيره وعدم صدقه اذا لم يعمم بل صرح الشارح بقوله لان المراد الخ
ثم اعلم ان الفرق بين الجزء واللازم فى الحكم المذكور مع كون الجزء لازما
ايضا اما باعتبار الوصف العنوانى او المراد باللازم ما عدا الجزء والاول غير
معقول لان المراد انفكاك نفس اللوازم ونفس الاجزاء باقى وصف
عرضا ولا دخل للوصف فيه والا لزم ان يحكم على الجزء بانه لا غير الكل وغير الكل
ايضا بعنوان جزء او لازما فلا يصح الحكم على شئ على اطلاقه انه غير
او لا غير شئ آخر قال الشارح قلت هذا الجواب غير صحيح الخ هذا حق بناء على
ما حمل الشارح كلام المحشى عليه من تجويز العقل انفكاكهما فى الخارج كيف لا
والانفكاك فى العدم او الحيز اعم من الانفكاك فى العدم فقط فلما لم يصدق
الاعم ولم يتحقق كيف يتحقق الاخص وهذا على ما حمل الشارح كلام السيد عليه
من ترك القيد المذكور وايراد قيد عدم بدله كما هو فى تعريف الاشعرى قال الشارح
ولا شبهة انه يكون مراد الشيخ من التعريف اى التعريف الاول الذى مر ونسب اليه

ذلك اى هذا التعريف ومؤداه والفرق بين التعريفين ان مؤدى الاول هو السلب
الجزئى حيث قال يصح عدم احدهما مع وجود الآخر ولم يقل عدم كل واحد منهما
ومؤدى الثانى وظاهره هو السلب الكلى كما ذكره الشارح فتعدد منه هذا المعنى
فان الظاهر ان صاحب التعريف هو الشيخ قوله فان الواجب الخ فيه انه
وان لم يكن له جزء لكنه له كل قديم فانه كما اذا تعدد القدماء بعدد الصفات العديمة
ووجدت قدماء بعدد الصفات كذلك يوجد مجموعات قديمة مثل مجموع ذات
الواجب وعلمه وذاته مع قدرته وهكذا مع كل واحد من الصفات فيوجد مجموعات
بعدد الصفات ثم مع كل اثنين منها يوجد مجموع من الذات وذلك الاثنين
فيوجد مجموعات اكثر من الصفات بكثير فان الصفات اذا كانت سبعة تحصل فى المرتبة
الاولى سبعة مجموعات وفى المرتبة الثانية احد وعشرون مجموعات وقس اذا اعتبر ثلثة او اربعة
اربعة وهكذا يمكن الستة فى السبعة سبعة بعدد احادها لانه تحصل باخراج كل واحد
من آحادها ستة فيكون الستة سبعة كآحادها فيكون المجموعات الحاصلة من ضم
ستة ستة سبعة كما فى ضم واحد واحد والحاصلة من ضم خمسة خمسة يكون احدا وعشرين
كما فى ضم اثنين اثنين فان الباقى بعدد المخارج فضم الاثنين الاثنين مثل اخراج
الاثنين الاثنين كما فى ضم خمسة خمسة واخراجها فيساوى عدد ضم خمسة خمسة
عدد ضم اثنين اثنين فان الخمسة بعدد الاثنين فى السبعة فانه كلما اخرج اثنان
يكون الباقى خمسة واذا اخرج خمسة يكون الباقى اثنين كما كان الباقى
بعد اخراج واحد واحد ستة وكانت الستة بعدد الوحدات وعلى هذا القياس
اى عدد يحصل من ضم ثلثة ثلثة يحصل من ضم اربعة فان الثلثة فى السبعة بعدد الاربعة
فيها وبالعكس فيتساوى عددهما فيها ضما واخراجا فعليك بتعيين عدد
كل منهما فيها فانها خمسة وثلثون ثم اعقد عدد مجموع المجموعات وفى ضم نفس
السبعة ضم جميع المجموعات وعلى هذا القياس فى الاعداد الآخر فان فى الثمانية
السبعة بعدد الآحاد وبالعكس والاثنان بعدد الستة وبالعكس والثلثة
بعدد الخمسة وبالعكس وعدد الاثنين ثمانية وعشرون وعدد الاثنين فى التسعة
ستة وثلثون وكذا فى العشرة مثلا التسعة بعدد الآحاد وبالعكس والاثنان
بعدد الثمانية وبالعكس والثلثة بعدد السبعة وبالعكس والاربعة بعدد الستة
وبالعكس والخمسة بعدد الخمسة فيوافق الوسط لكون العشرة عدد زوج

وكان لها نصف حقيقي وفي احد عشرة تكون وسطه خمسة وستة مثل الثلثة والاربعة
في السبعة والاثنان في العشرة وخمسة واربعون وقدم في هذا الباب شئ من التفصيل
قوله لا ذات وصفات تكمل وجهوا احدهما ان المتعدد بعض افراده
ذات وبعضها صفات بل صفة ايضا او صفات وثانيهما ان يكون كل واحد من افراد
المتعدد مركبة من الذات والصفة او الصفات كما مر في الحاشية السابقة كذات
الواجب مع العلم وذاته مع القدرة او مع الاثنين اي مع الثلثة مثلا من الصفات
ولكن عدم كون المركب من الذات والصفات القائمة بذلك الذات ذاتا محل
تامل فانه ان كان صفة مخصوصة ما ذا ولم يقولوا بالواسطة بين الذات والصفة
في الموجودات ولو قالوا بالواسطة فسلب كستي لتها ليس مثل سلب استحالة
الصفات فيشكل الامر في القول بزيادة الصفات على اي حال **قال الشارح**
وما نقل من ان القول الخ جواب عن سوال مقدر هو كيف يقول انه لا باس
والقول بمغايرة الجزء والكل مختص بجمهور الحارث ومن سواه من الاشاعرة
والمعتزلة لا يقولون بالغيرية فمحط الايراد هو قول الاشاعرة كما هو اللائق بتابع
الاشعري وايراد قول المعتزلة لتصحيح الجواب بانه لا يصح للتعويل ولا مدخل له
في السوال لان مخالفة المعتزلة لا تضرنا الان ان يقال ذكره للمبالغة بان المعتزلة
يقولون ايضا بها لكن بطلب الحال فيكون ما اورد للتقوية يورث النقصان
وعدم الاعتبار للنقل الآخر عن الاشاعرة ايضا ثم الحاجة الى هذا الجواب انما هو
اذا لم يرد بقوله ولا باس من التزام الغيرية بين الجزء والكل من عند نفسه والا
خالف الاشعري في تصريحاته كما هو الظاهر من ذكر الوجه لعدم الباس بلا نقل عنه
قال الشارح على تخصيص لفظ الغيرين اي اعلم انه لو اصطلح مثل هذا في القديم
بان يقال مثلا القديم هو الذات الموجود الغير المسبوق بالعدم لكفى فيما
افاد هذا التخصيص لكن الانسب نفي التعدد لانه المستحيل والاصطلاح
في الغيرين مرجعه نفي التعدد لا مجرد الاصطلاح فان المتعدد في العرف
موجودان غير الصفة والموصوف بل الجزء والكل ايضا فانه اذا وجد في بيت
موجود مركب او موصوف بصفة لا يقال في العرف اذا سئل عن الموجود فيه
ان فيه موجودين بل يقال ليس فيه غير زيد مثلا كما في الشرح وسيجي ان نفي
التعدد بناوه على نفي الغيرية ثم لم يكن لنا حاجة الى تحصيل مفهوم مساو للغيرين

حتى يرد الاسولة والاجوبة في تعريفهما لطولها بل كان يكفي ان يقال هما
غير الصفة والموصوف والجزء والكل والمستحيل او المتعدد وهو تعدد قدماء او قدماء
ليست بعضها صفة ولا جزء البعض او سمعت من الاستاذ ان استاذه رحمهما الله تعالى
كان يقول كان المناسب ان لا يورد في الكتب مبحث الغيرين والحال لعله
جدا وهي لطالب الكمال في حصول الاجوبة اولا وآخرا الى ثلثة امور متغايرة احدها
عدم قبول التعدد وثانيها عدم قبول الاستحالة وثالثها عدم كون الصفات قديمة بان العدم
لا يكون الا ذاتا وسند الثاني اما منع المغايرة لكونها لا غير او منع كونها قديمة
لعدم كونها ذاتا وسند الاول ايضا احد هذين الامرين فانظر فيما يعتقد وحالا تعتقد
ثم احكم **قوله** بل علاقة الاتحاد اي ترق في اثبات اتحاد المبدأ بالموضوع وصحة
حمله بلا توسط المسمى اتحاده ح بل البياض بشرط لا علاقته اي كان هذا
مكتوبا في حاشية الكتاب ثم ادرج فيه **قوله** فتامل لعل وجهه انه بعد ما
اتحد في الوجود مع الواجب ما هو متحد بالذات لهذا الاعتبار بشرط لا فلا
يبقى الخارج الزايد الا بهذا الاعتبار رفعنا فنقش في موجوديته ولزوم تعدد
القدماء بسببه **قوله** مع جواز الاتصاف اي الاولى ان يقول مع كونه محالا
بل ان لا يرد وبين كونه محالا او غير محال كما يقول آنفا للاتفاق على ان
كل ما يتصف هو به اي وهذا التغيير المذكور هو ما في شرح التجريد بعينه والمذكور
في الآتي في هذا الشرح لا ترديد فيه حيث قال ما يقوم به لا بد ان يكون من صفات
الكمال بعض **قوله** ولا يلزم قدم اي هذا مما لا حاجة اليه ظاهرا الا انه لم يذكر في
الدليل المذكور لزوم قدم حادث او حدوث قديم ولم يذكره شارح التجريد
ايضا في ذيل نفي لزوم النقص لكنه ذكر هناك بعد الاعتراض المذكور نقلا
جوابا عنه بان ذات الواجب لا يخلو عن الحوادث وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو
حادث اذ لو كان قديما لزم وجود الحادث في الازل واجاب بان الملازمة
ممنوعة فهذا الكلام ههنا جواب عن سوال مقدر هو ذلك الجواب المنقول
في ذلك الشرح ايضا **قوله** ان يكون كلا اي كل واحد من افراد الكمال
قوله لا هو مع وصف الحدوث اي وعلى تقدير كونه هو مع وصف الحدوث
ايضا يجب ان لا يخلو ويلزم اجتماع القدم والحدوث في الصفة الحادثة فالتزام
هذا ازدياد في الاستحالة عند الهرب عن النقص **قوله** على ان كون الخاص الخ

هذه العلاوة لا زيادة له على سابقه لان القايل يكون الكمال اللاحق منشروطا بزوال
الكمال السابق بقول له سواء كان اللاحق حروالنن خاصا او عاما منشتركا في الواقع
في الواقع او منحصرا في فرد فاثبات العام ثم اثبات كونه منحصرا في فرد لا يستلزم استحالته
زايدة على استحالة الخلو عن الاتصاف بكمال في زمان سابق او لاحق قوله والعام
الذي آه ذ هو ابعد ما حققوا ان الواجب عالم بالجزئيات بالوجه الكلي على
وجه لا يلزم منه استحالته كما سيجي عن قريب وان الاشيا كلها جزئياتها وكلياتها
صادرة عنه تعالى وان الجزئي لا يصدر عن رأي كلي لتساوي نسبته الى جميع
الجزئيات الى انه يجوز ان يصدر عن رأي كلي منحصر في ذلك الفرد الجزئي فصدور
الجزئيات عن الواجب بهذا الوجه ففي مادة كل جزئي يتصور مفهومات كليه
منحصرة كلها في ذلك الفرد والظاهر ان المنحصر في الفرد يكون مفهوما مركبا
من مفهومات كليه كما يقال في مادة زيد مثلا الانسان الكاتب العالم ابن
فلان ساكن في موضع كذا وهكذا حتى يقل الاشتراك في كل تقييد
ينتهي الى مفهوم ينحصر المجموع معه في زيد وسعد ومثله وفي كل جزئي وفي
تحقق مفهوم كلي بسيط منحصر في فرد تأمل بل الظاهر عدمه قوله كما قالوا
في علم الواجب الخ حاصله ان القول بالاضافة العدمية في هذا المذهب ح
ليس مختصا بهذا المذهب بل هو لازم لمذهب من يقول بان علمه تعالى بالاشياء
حضوري ايضا فان صح هذا فيمكن لنا ان نصححه كذا فالمراد انه مثله والالكان
في تجويز هذا على ذلك المذهب وهو مذهب معتبر يقول به كثير من الفضلاء
قوله اقول يجوز الخ الانتقال الخ بناء هذا الكلام على ان المجوزين لتعدد
الصفات القديمة هم المكفرون للنصارى كما هو الواقع فيكون حاصل
استدلال المعتزلة انكم كفرتم النصارى بقولهم بثلثة قدماء فكيف تقولون
انتم بالكثير فان اجيب بانا انما كفرناهم بقولهم بثلثة ذوات قديمة قلنا من اين
علمتم انهم يقولون انها ذوات فان قلتم انهم جوزوا الانتقال قلنا تجويزهم
الانتقال لا يدل الى آخر ما ذكر والاحتمال انما يفيد الاحتمال لا الجزم بكفرهم
وانما اذا كان المكفر غير المجوز فللمجوز ان يقول يجوز ان يكون تكفير المكفر لاعتقاده
بانهم قائلون بانها ذوات وتورد تجويز الانتقال على طريق السند فلا يتوجه
المنع في مقابلة لكنه غير واقع فان الاشاعرة يكفرون النصارى كغيرهم

مع

مع قولهم بالصفات القديمة قوله نقلا عن الانجيل لعله نقل عن شرحه اذ ظاهر ان نقل
مذاهب فرق النصارى ليس في نفس الانجيل وصاحب الصحايف حين عد
طوايف المشركين قال والطايفة الثالثة النصارى وهم كانوا قبل تنصر قسطنطين
الملك على دين صحيح في توحيد الله تعالى ونبوة عيسى عليه السلام ثم اختلفوا في عيسى ثم
بعد تنصره فقال وايل النسطورية الخ ولم يصرح بان هذا النقل من الانجيل او شرحه
ثم بعد ما نقل كلمات كثيرة في ذيل هذا الكلام قال وهذه النصوص قد استخرجها من الانجيل
فالظاهر ان اول الكلام خارج عن النصوص فما وقع ههنا من ان صاحب الصحايف
في بيان فرق النصارى ناقل عن الانجيل ليس بصحيح ظاهرا اذ لم يدع استخراجه
من الانجيل وما نقله عنه انما هو آخر كلامه لا بيان الفرق ايضا كما وقع ههنا
فالوجه الاول مما لا حاجة اليه قال شارح الصحايف النسطور والملكاء ويعقوب
من ائمة النصارى الاقنوم باللغة السريانية الخاصة الجوهرية كالضاحك للانسان
فانه جوهر والا لما كان محمولا على الجوهر ولله تعالى عندهم جوهر بمعنى انه قايم بنفسه
غني عن المحل وارادوا بالكلمة العلم وقيل الكلام قولهم هذه الثلثة واحدة في الجوهرية
اي واحدة بالذات اي ما صدقت هذه الثلثة عليه شيء واحد كما يصدق على
الانسان انه انسان وضاحك وكاتب قولهم وتجسد من روح القدس
ارادوا به الروح الطاهر لا من حيوة لله التي سموها روح القدس والا لما صح
قولهم المسيح جوهر من جوهرين جوهر لاهوتي وجوهر ناسوتي لانه يكون
ح كلا الجوهرين لاهوتيا وقالت الملكائية المسيح جوهران اقنوم واحد اي صار
الجوهران بالاتحاد اقنوما واحدا اي صار احدهما بعينه الآخر قوله في عدة مواضع
من الانجيل الخ قال في الصحايف منها ما جاء في انجيل يوحنا في الصحاح الرابع
عشر هكذا يا فيلفوس من يراني ويعاينني فقد رأى الاب فكيف تقول انت
ارنا الاب ولا تؤمن اني بابي وابي بي وان الكلام الذي اتكلم به ليس من قبل
نفسي بل من قبل ابي الحال في هو الذي يعمل هذه الاعمال الذي اعمل آمن وصدق
اني بابي وابي بي هذا لفظ الانجيل المنقول الى العربية المتداول عندهم وليس
بعدد عدم التحريف والتغيير قطعيا على ما ظنوه لجواز ان الله تعالى سماه ابنا
تشريفا كما سمى ابرهيم خليلا تشريفا ولان من كان متوجها الى شيء مقيما
عليه فيقال له ابنه كما يقال ابناء الدنيا وابناء السبيل مجازا ان يكون تسميته

عيسى بالابن لتوجهه في اكثر الاحوال شطر الحق واستغراقه اغلب الاوقات في جناب
القدس وجاز ان يكون المراد بالاتحاد الاتحاد في بيان طريق الحق واظهار كلمة
الصدق كما يقال انا وفلان واحد في هذا القول وجاز ان يكون من المعنى من الحلول
حلول اثار صنع الله تعالى من احياء الموتى وابراء المرضى ومما يؤكد ذلك انه جاء
في الاصحاح السابع عشر من الانجيل يوحنا حيث دعا للحواريين هكذا وكما انت
يا ابي بي وانا بك فليكونوا هم ايضا ليعلم اهل العالم بانك ارسلتني
وانا فقد استودعتهم المجد الذي مجدتني به ودفعته اليهم ليكونوا على الايمان
واحدا كما انا وانت ايضا واحد وكما انت حال في كذلك انا فيهم لتكون
كمالهم واحدا هذا لفظ الانجيل فقد صرح بمعنى الاتحاد والحلول وستبين
لك فيما بعد امتناع الاتحاد والحلول على الله تعالى وايضا جاء في الاصحاح التاسع
عشر هكذا اني صاعد الى ابي وابيكم والهي والهكم وهذا يدل على مساواته
اياهم في معنى النبوة والعبودية فيعلم ان المراد ما ذكرنا من معنى النبوة وهذه
النصوص قد استخرجها من الانجيل انتهى قوله فقد صرح بمعنى الاتحاد والحلول
معناه انه صرح ههنا بان معنى الاتحاد والحلول ما ذا حيث وقعا وايضا
يقال للشخصين بينهما كمال المحبة والمودة ان بينهما اتحادا وهو عين فلان روحه
روحي وروحي روحه من راى روحين عاشا في البدن وامثاله
كثيرة من ائمة هذه الامة شريعة وطريقة منها ما قال سلطان العرفاء ابو يزيد
البسطامي ليس في جبتي سوى الله سبحاني ما اعظم شاني وقال الشيخ
عبد القادر الجيلي قدس سره نقلا في الرسالة الغوثية قال الله تعالى يا غوث
الاعظم الانسان سري وانا سره ولو علم الانسان منزلته عندي يقال في كل
نفس من الانفاس لمن الملك اليوم لله الواحد القهار يا غوث الاعظم جسم
الانسان ونفسه وقلبه وروحه وسمعه وبصره ولسانه ورجله ويده كل
ذلك اظهرت له بنفسي لنفسي لا هو الا انا ولا انا غيره يا غوث الاعظم الاتحاد
حال لا يعبر بلسان المقال فمن آمن به قبل وجود الحال فقد كفر ومن اراد العبارة
بعد الوصول فقد اشرك بالله العظيم وفي نسخة ومن اراد العبارة قبل الوصول
بيت از صفای می و لطافت جام بهم آمیخت رنگ جام و مدام همه
جام است نیست گویی می یا مدام است نیست گویی جام

سالها دل طلب جام جم از ما میکرد وانچه خود داشت ز بیگانه تمنا میکرد مصراع
از خود بطلب هر انچه خواهی که تویی رباعی در سینه نهان تو بوده من
غافل در دیده عیان تو بوده من غافل عمری ز جهان بر انسان تویی جسم
خود جمله جهان تو بوده من غافل وجود ما معمایست حافظ که تحقیقش
فسون نیست و فسانه پیر من و خدای من مشهور من الصوفية ومن كلام امير المؤمنين
علي ابن ابي طالب انا الذي تكلم بموسى في طوره انا العارف بالحذر الاصم
الى غير ذلك مما لا يعد ولا يحصى هذه كلها نقلت لتوجيه ما وقع في الانجيل
من الحلول والاتحاد ردا على النصارى وتاويله باي معنى كان بعد هذه المذكورات
فانها مما يقبله اهل الشرع لكن ينبغي انهم ان يقولوا لكن ايضا يقول نحن ما نقول
بالمعنى الذي قصدتم من هذه العبارات او يقولوا ما نعرف المراد كما هو لكن
نقول بهذه الالفاظ والاسماء اقتفاء على ما في الانجيل قاصدا الى مراد الله بهذه
الالفاظ وان لم نعلمه بخصوصه كما وقع في القرآن من امثالها ويقولون هو كذا
على مراد الله تعالى نعم لو وجد عدم قبول الثناء وبلاء منهم وعدم القول على مراد الله رجما
على علم الله كما يقول المسلمون في المتشابهات وصح العقل لوجب ان يحكم عليهم
بما حكم والا فهذه الكلمات كلها قابلة للتاويل والتصحيح على نظام اهل الشرع فالاصح
في الحكم بتكفيرهم هو الاعتبار باخبار الشارع لا بالاستدلال من الفاظهم وعباراتهم
قوله فتامل لعل وجهه انه لا غير طريقة فلا يعتبر لكن يرد ان المجيب لم يتخلص
عن تعدد الصفات بانها لا غير بل فرق بين الذات والصفات الا ان يقال
غرضه ان تعدد الصفات القديمة غير مستحيل مطلقا لانها لا غير بالنسبة الى الذات
واذا وجدت الذوات مثلها فهي ايضا غير مستحيلة فتامل قوله من تتمة
كلام بعض الاصفياء سواء كان صادرا عن الشيخ او عنه قوله فيكون هذا
كلاما الخ وكذا اذا كانت النسخة مما يدرك بالكشف وعدم الملائمة باعتبار ما
بين النسختين من جهة انه كان اللائق ح ان لا يقول ومن اسنده الى
الكشف بهذا العنوان بل يقول وهذا ليس كحق او فيه نظر مثلا لان محل
الايراد مذكور وصاحبه قال الشيخ في اعتقاد احد طرفي كم والنسخ ههنا
مختلفة والاصح في اعتقاد احد طرفي النفي والاثبات واحد ما ينافي طرف النفي
والاثبات في هذه ويكون المراد من طرف النفي مذهب الحكماء القائلين

بالعقل ومن طرف الاثبات مذهب المثبتين القائلين بالزيادة والغيرية خلاف الاشاعرة
ومما ينافي طرفي النفي والاثبات مذهب الاشاعرة وتكون العبارة قبله واخذا بالنفي
والدال المجمتنين مصدرا معطوفا على اعتقاد قوله على الغيب والشهادة في الجملة
واحتمال الاستواء بعيد احتمال العموم وكونه في مقام التمدح كذلك لحصوله بشموله
اكثر الغيب واكثر الشهادة بحيث ما غاب من علمه الا اقل قليل قوله ان قيل به كما
يقول به المعتزلة قال في الصحائف وامام الحرمين ايضا يقول به وكمال العلم بحيث
يشمل جميع الموجودات لا يلزم مما ذكر وثبوت اصل كمال العلم لا يفيد فان مراتب
الكمال متفاوتة قوله لا يخفى عليه لانه لا يتم التقريب قوله لربما يحتاج الخ
لعله اشير الى ان الاستدلال ههنا غير لازم على التقدير ايضا بل التفريع يكفي ههنا
لان هذه المقدمة تكون حج مدعى مدللا دليلها هو المقدمة الكلية السابقة والا منع
المدعي والاحتياج الى الاستدلال في مقام دعوى تلك المقدمة لو لم تكن تلك
المقدمة بديهية لكنه يرد ان تفريع مقدمة على مقدمة تحتاج بهذه العناية الى نفس
المقدمة الاولى كما فرض ان الاثبات في العام بعد الاثبات في خاص وبسببه
يستلزم المصادرة فالاحسن عدم جعله اشارة الى امر قال الشارح في بدايع
الآيات السماوية والارضية وفي نفسه الخ يحتمل ان يدعي دلالة كل واحد من الامور
المذكورة الثلثة على علم فاعلها فيكون كل واحد دليلا والادلة ثلثة اقسام
وان يكون المراد دلالة مجموع الامور الثلثة فيكون المجموع دليلا واحدا
فكأنه يستدل من التي الف بينها وسجب من التفاوت الفاحش فيها والحق
ان كل واحد منها بل كل ذرة من ذرات كل منها من الافعال المتقنة التي تدل
على كمال حكمة صانعها وعلم فاعلها بيت دل هر قطره را كه برشكافي برون
آيد از صد بحر صافي والتمثيل في الايراد ببيوت النحل لظهور غرابتها عند كل
من له دربة في الجملة وان كانت قليلة بيت برگ درختان سبز در
نظر هوشيار هر ورقي دفتريست معرفت كردگار مشهور قال الشارح بل نطق
الكتاب والسنة الخ ولعل الادلة العقلية ايضا عند الظواهر النقلية نقل
الشارح في شرحه للهياكل عن مصنفه بعد اثبات تجرد النفس بتبدل البدن
واجزائه آناً فآناً بالتحليل والتغذية والازدياد كما في سن النمو والتحلل
والتغذية فقط كما في سن الوقوف او مع الانتقاص كما في سن الانحطاط

جليا

جليا او خفيا وبقاء الذات في جميع هذه الاوقات كما يحكم كل شخص على نفسه
بانى هو الذي كتب اباه قبل هذا وعلى غيره بانك هو الذي كتب اباه قبل هذا
من الطفولية الى الآن بان قال ثم لا نذهب عليك ان المصنف اشار في غير هذا
الكتاب الى جريان هذا الدليل في ساير النفوس الحيوانية اذ لو لم تكن لها نفس باقية
لكان الفرس يتبدل كل حين والحدس الصائب يحكم بخلافه وبان الفرس يشعر
بذاته مستمرا مع تبدل بدنه ولذلك يتذكر ما احسه قبل فللحيوانات ايضا عنده
نفوس مجردة كما هو مذهب الاوائل وبعضهم اثبتوا في النبات ايضا ويلوح
ذلك من بعض تلويحات المصنف وبعضهم في الجمادات ايضا وان من شيء الا يسبح
بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم ثم قال واعلم ان بقاء الذات في الحيوانات
ليس كما في الانسان وقد صرح الشيخ الرئيس في جواب اسولة بهمنيار لصعوبة التفرقة
بين الانسان وبينها واما في النبات فليس في تلك المرتبة من الظهور ولكن
السفسطة ملاك في الجماد اخفى ولقد كرر بهمنيار استفسار بقاء الذات من الشيخ
الرئيس وآل جميع اجوبته الى اثباته في الحيوان بهذا الدليل وصرح بان اثباته
في غير الحيوانات صعب ولما بالغ بهمنيار في التنقير حتى ابدى احتمال تبدل
الذات في الانسان ايضا قال الشيخ في جواب بعض ايراداته على ما سمع من الشيخ
كيف تحصلني المسموع منه مع تجويزه تجدد الذات انتهى واعلم ان حكم
كل شخص حتى الاطفال على نفسه بانا انا وعلى غيره بانت انت دائما يحتمل ان يكون
لعدم اطلاعه اصلا بالتبدل والتغير في البدن كما في الاطفال او بان التبدل
في الجزء لا يستلزم التبدل في الكل الا ان يقال عدم اطلاعه عليه ايضا يدل على انه
غير البدن فيكون حاصل هذا الاستدلال ان الذات معلوم التبدل والاحوال
والبدن غير معلوم الاحوال والتبدل فالذات غير البدن وكان حاصل الاستدلال
الاول ان الذات غير متبدل والبدن متبدل آناً فآناً ولكن يبقى ان الكلية في الاحوال
علما في الذات او بسبب العلم بها كليا في البدن غير مسلم والجزئية في الطرفين لا تفيد
الغيرية وكيف يدعى كلية اعلم احوال الذات ومن جملة احوال الذات مغايرته
للبدن وليس بمعلوم الى الآن ثم اعلم ان التجدد من جهة الزمان مشهور من
بهمنيار وجواب الشيخ ايضا بناء على ذلك مشهور والتجدد ههنا بحسب التحلل
والتغذية في البدن وعدمها الا ان يقال لا منافاة لجواز التجدد من وجهين

عام وخاص كالزمان والتحلل البدني او يقال كلامه في بقاء الذات وعدمه اي
وجه كان ولبعد عدم بقائه فيجوز كونه عين البدن الى انه يستدل من كونه عين
البدن على تجدد الذات **قوله** وان اراد انه هو في علمه تع ويوافق هذا الحمل
ما وجد في بعض النسخ وهو فانه يعلم انه هو الذي يعلمه ولعل الحكم بانه عالم لذلك
الشيء وقع على سبيل التمثيل بل حكمه على ذاته باي حكم كان يستلزم علمه بذاته
الموضوع في ذلك الحكم واثبات اصل العلم لكون من شانه العلم فيحكم بانه
يعلم من اتقان الافعال ان فاعلها عالم كما علمنا منه **قوله** يستلزم
علم الواجب تع هذا الاستلزام في محل المنع لانه ان كان بالاستدلال كما
استدللنا عليه فعلمه ليس باستدلالي وان كان لا بالاستدلال فهو في
مرتبة الدعوى الاولى ويمكن ان يقال بمعنى عدم كون علمه تع استدلاليا
انه لا ينحصر علمه في الاستدلال ولا يحتاج اليه لا انه لا يحصل له منه علم كما لا يحصل
للحيوانات ويحصل لنا بل له علم بالاشياء بوجوه العلم كما هو اللائق بشانه
بل يشبه وجوه العلم الاحساسي ايضا بدون اثبات حاسة من الحواس
كاثبات نتائج الصفات بدون الصفات كما هو عند القائلين بعينيتها
له تعالى وسيجيء عن القائلين بالعلم الحضوري القول بتعدد وجه العلم في الجملة
حيث قال ان الاول الواجب تع يعلم الجواهر المجردة مع الصور الحاصلة فيها
فيعلم الاشياء من هذا الوجه وكذلك الوجود على ما هو عليه انتهى وايضا
اثبات اصل العلم بذاته تعالى امر في مرتبة وبيان كيفيته امر آخر في مرتبة اخرى
كما قد يقنعون في مقام اثبات الواجب باثبات مركب موجود مقتض لوجوده
ويعولون هذا القدر يكفينا ههنا وعدم تركبه وعينية وجوده مطلب آخر في مقام
آخر فتفطن فيما سيجيء ايضا **قوله** فان فيه توهم الخ وجه التوهم انه اخذ في دليل
اثبات علمه بذاته تعالى كونه عالما كما قال حضور الشيء عند العالم فعالميته يجب
ان تكون ثابتة قبله فالمراد بسلك العالمية اما عالميته بذاته فيكون اخذ المدعى
في دليله او عالميته بالاشياء فهي فرع علمه بذاته لانهم استدلوا عليها بانه عالم
بذاته وذاته علة للاشياء والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول كما سنذكر بلا
واسطة فعلى هذا ايضا يلزم اخذ المدعى في دليله ولم يسلكوا طريق اثبات
العلم المطلق مع قطع النظر عن الخصوص فيكون ممنوعا الى ان يبين وجه

الدفع ان لا اثبات علمه تع بالاشياء طريقا آخر فيجوز ان يثبت بذلك
الدليل ويؤخذ في دليل علمه بذاته فلا يلزم اخذ المدعى في دليله في مرتبة فلا يخفى
انه لو صح هذا لجاز ايضا ان يكون الماخوذ في الدليل هو نفس المدعى المثبت
بدليل آخر نعم يلزم الاستدراك ايضا ويمكن التزام مثل هذا في كل موضع يؤخذ
المدعى في دليله فلزوم الدور وتقدم الشيء على نفسه يكون ممنوعا اذ غايته
الاستدراك ولعل منشا تسمية القوم اخذ المدعى في دليله مصادرة كما
في اكثر عباراتهم لا دورا هو هذا وقصدوا ان لازم المصادرة بمعنى اعم من تقدم
الشيء على نفسه والاستدراك واعلم انه فيما نحن فيه لا يلزم استدراك ايضا لاحتمال
ان يراد مطلق العلم لا خصوص العلم بذاته او بالاشياء ولكن يطلب بالبرهان
قوله استدراك على ما ذكر لعله اشار بقوله على ما ذكر الى جواز ارادة مطلق العلم
ههنا فلا يرد الا المنع **قوله** وليس كالساب الخ لانه انما يكون اذا كانا مستقلين
في الاثبات واما اذا كان كل منهما ناقصا في الاثبات ويتم بضم الآخر فليس شيء
منهما دليلا بل مجموعهما يكون دليلا واحدا واما اذا كان احدهما تاما دون
الآخر فالدليل هو التام وضم الآخر اليه يكون استدراكا وكذا اذا اورد دليل
الخاص وقصد اثبات العام بدون دعوى ثبوت الخاص ثم اثبت بالعام ذلك
الخاص لان مثبت العام في الصورة المفروضة مثبت الخاص ابتداء فالزايد
مستدرك **قوله** بهذه المقدمة الخ فعلمه بذاته تع تحصل من هذه المقدمة بطريق
الاستدلال تصوريا او تصديقيا فيوافق الفلاسفة المتكلمين في اصل المدعى كما في
الاول وفي الاستدلال بالمقدمة المذكورة ايضا بل وفي دليل المقدمة المذكورة
ايضا ويخالف في طريق علمه تع بهذه المقدمة وحاصل الجواب ان التوجه الى ان
علم الواجب بهذه المقدمة كيف وبيان طريقها ذا وليس علمه استدلاليا بل لم يكن
الكلام في كيفية علم الواجب ووجهه خصوصا علمه بهذه المقدمة وقد عرفت معنى
عدم كون علمه استدلاليا فعلى هذا حال الكلام ههنا ثم ههنا احتمال آخر وهو ان
يكون اثبات علمه بهذه المقدمة لان نستدل نحن به كعلمه بالاشياء على علمه تع
بذاته لا لان يستدل الواجب بها على علمه بذاته تع في صورة الاحتمال الاول انا نستدل
بهذه المقدمة على علمه تع بذاته وطريق علمه بذاته يكون مسكوتا عنه وكذا دليل هذه
المقدمة مخالفة وموافقة يكون مسكوتا عنه فموافقة الفلاسفة في اثبات علمه بذاته

تعالى وفي القول بالمقدمة المذكورة ومخالفتهم في الطريق بان لا يثبتونه من هذه المقدمة
المذكور وان كانوا قائلين بها وحاصل الاحتمال الثاني ان هذه المقدمة يكون
دليل علم الواجب على علمه بذاته واتفاق الفلاسفة في هذا ومخالفتهم في دليل
هذه المقدمة سواء كان دليل هذه المقدمة دليلا عند الواجب فيكون علمه بهذه
المقدمة ايضا استدلاليا له تعالى او دليلا عندنا كما في الاحتمال الآخر وحاصل الاحتمال
الآخر هو ان هذه المقدمة دليل لنا على علمه بذاته تعالى كما في الاول وتوافق الفلاسفة
في القول والاستدلال بها ومخالفتهم في طريق اثبات هذه المقدمة فالاحتمالات
تكون اربعة بما نذكر بعد هذا بل لعله يزيد ايضا بقلة التفاوت وكثرته وهذا
الكلام مجمل في الغاية فللناظر فيه ان يحمله الى ما يحتمل قريبا او بعيدا ظاهرا او خفيا
في نفس الامر عند العقل قوله فاعرفه لعله اشارة الى بعض ما بقي في المقام مثل
ان الشارح وصف ما فيه الموافقة بالمنهج كما قال وهذا هو المنهج الملايم وكذا
ما فيه المخالفة كما قال اثبتوا علمه تعالى بمنهج آخر والمنهج الملايم الدليل قال الشارح
وقد صرح به اي بالتوافق او بالقول المذكور قال الشارح لامتناع تعارض
الاحكام فيها الخ وقد مر منه ان العقل يخصص القاعدة العقلية كما في زيادة
الوجود والتشخص والصفات في الواجب ولم يتعرض ههنا بهذا الكلام وليس
التجوز فيما سبق مما لم يشمله القاعدة العقلية لانه بعد تسليم الشمول كما مر فارجع
اليه وظاهر انه ليس اكتفاء ايضا لان هذه مخالفة عظيمة يجب التوجه في الرد والدفع
حيث كان والحق ما ذكره ههنا فانهم قالوا مقتضى الدليل عند الحق من السلف
فوق الرأس قوله ايراد على العلامة الخ اعم ظاهرا من ان يكون ايرادا فقط
بدون ان ينضم اليه توجيه آخر بدله او يكون له او يكون معه توجيه آخر والظاهر الآخر
هو ان المراد منه هو هذا القسم الثاني حيث قال لا توجيه لكلامه فيفهم منه ههنا ان المراد
الا هم سلب كونه توجيه كلامه فقط كما هو مقتضى الوجه المذكور بقيده فقوله او توجيه
آخر على الوجهين انه توجيه آخر فقط لا مقصد فيه لبيان تخلل دعواه في توجيه
العلامة نعم لو اريد انه ايراد فقط فيحتمل الوجه الآخر المقابل له وجهين والحاصل
ان المراد من الايراد اما اعم من الايراد فقط والايراد المنتظم اليه توجيه آخر
بدل توجيه العلامة او ايراد فقط وعلى اي حال فالتوجيه الآخر ايضا يحتمل
الوجهين فيحصل اربعة احتمالات احدها التعميم في الطرفين وثانيها التعميم في الاول

فقط

فقط وثالثها التعميم في الثاني فقط المشار اليه بقوله نعم الخ ورابعها التخصيص
في الطرفين وح يجب عقد القضية مانعة الخلو وعلى هذه الاحتمالات فقوله
لا توجيه لكلامه معناه لا توجيه لكلامه فقط لانه كما مع توجيه لكلامه قوله حيث
قال ولا مطلب وذلك لانه يفهم منه الاختصاص اما بالرد او التوجيه الآخر او مجرد
حق لكلام الآخر لا تعنون بامثال هذه العنوانات قوله فكان اللائق
ان يحمل وجه صحته انه حمل كلامه على ان الجزئية امر في المعلوم لكن يتعلق
بالجزئي نحوان من العلم تعقلي واحساسي فالمنتفي عن الواجب هو هذا النحو
من العلم لا مطلقا تأمل فانه بعد كون المعلوم الاحساسي والتعقلي شيئا
واحدا وتعلق احد العلمين به لا يقال لذلك انه لا يعلم على وجه الاطلاق والا يكون
مثل ان يقال للشيء انتفى عنه احد اوصافه انه لا وصف له ولا يوصف على وجه
الاطلاق ويصح ايضا ان يقال للشيء معلوم بالاحساس دون التعقل انه غير
معلوم قوله وان حمل على انه ايراد اي مع توجيه فالايراد ايراد على توجيه
العلامة والتوجيه توجيه كلام الحكماء قوله فسواء الكلام ان يحمل انه يكون
من مقول يقال ويكون حاصله انه لا حاجة لنا الى صرف كلامه عن ظاهره فان
التغير كالجزئية صفة العلم الحاصل بالآلات الجسمانية ويحتمل ان يتعلق بسابقه
ويكون من كلام الشارح ويكون المراد من الكلامين هو انه لا يعلم الجزئيات المتغيرة
من حيث انها جزئيات ولا يعلم من حيث انها متغيرة سواء كان يكون التغير صفة
العلم كالجزئية كما في الاحتمال الاول ويكون المراد من قيد من حيث انها متغيرة من حيث
انها جزئية مسامحة كما في الاحتمال الثاني ويحتمل مع بعد ان يكون المراد اثبات
علمه تعالى بكل معلول ونفي علمه بالجزئيات المتغيرة مع كونها معلولات ايضا فيكون
المراد من الكلامين كلامي الحكماء نفيا واثباتا قوله وقد يوجه توهم ان هذا التوجيه
من صاحب المحاكمات قوله نظرا الى علمنا اي نظرا الى انه لو علم الجزئيات
مثلنا يكون علمه حادثا وزايلا مثل علمنا فيكون قيد السلب ووجهه في اصل
كلام الشيخ ح سلب العلم المقيس على علمنا واثبات علم بنحو آخر وحاصل
التوجيه المذكور في الشرح ايضا انهم انما نفوا العلم المقيس على علمنا لا مطلقا
فلا يجب تشنيعهم بل يصح قال الشارح وكذا من شنع الخ يعني حمل كلامهم على
ذلك من شنع مثل من كفر ولكن لا يلايم لاحقه كما قال بناء على ما اشتهر بين

المتأخرين لان حمل هذا الكلام على هذا المعنى لا يحتاج الى دليل لانه ظاهره بل صحيحه
كما لم يحتج في حمل كلام المكفر على ذلك الى دليل ولم يستدل بوجه بل ليس
المقام مقام الدليل لانه مقام دفع الايراد على نفسه بانك كيف تقول
لا استحالة في كلامهم هذا والقوم كفروهم بسبب هذا القول او كيف تقول
لا استحالة في هذا الحمل الذي قصدته والقوم كفروهم بسبب هذا القول فيجب
بانه لعلهم كفروهم بسبب الحمل على معنى آخر اياما كان وجعلهم منعا وسندا
وعلى ما ذكرنا لا استحالة لا في هذا القول لاحتمال هذا الحمل ولا في الحمل الا ان
يقال مراده رفع ايراد آخر يرد بعده وهو انه كيف تقول انهم حملوه على
معنى آخر فما وجه حملهم فاجاب بانه بناء على ما اشتهر الخ مع انه مانع لا يحتاج
الى بيان وجه فحاصل الايراد انه ليس تكفيرهم لحمل كلامهم على معنى غير ما حملته
اذ لا وجه لذلك الحمل ولا منشأ فهم مع حملهم كلام الحكماء على ما حملته
عليه كفروهم فانت خالفتهم وحاصل الجواب ان منشأ حملهم على ذلك
هو ما اشتهر بين المتأخرين الخ وليس المشهور بواقع مع انه ليس علينا
بيان الوجه فالمخالفة لهم ملتزم في مرتبة لكن لا في نفس الامر هذا مع
قطع النظر عن ان نقول انهم حملوا عليه بناء على ظاهر العبارة ثم على تقدير اتحاد
ما حمل المكفر والمشنع كلامهم افراز المشنع عن المكفر وكذا عنوان التشنيع
يدل على ان المشنع لا يكفرهم مثل ما نقل عن الشيخ علاء الدولة قدس سره في
العروة وكذا يدل على انه لا خلل في كلامهم هذا اصلا لا كفرا ولا شناعة لان الشناعة
ايضا كانت بناء على ذلك الحمل على غير المراد هذا كله بناء على ظاهر ما قال وكذا اه وكذا
من شنع بهم واما اذا قطع النظر عنه والتزم له محمله فيحتمل ان يكون مراد
الشارح ان المكفر كفرهم بسبب حمل هذا الكلام على ما حملوا والمشنع شنع
عليهم او كفرهم لا بسبب هذا القول وحمله على ما حمله الآخرون عليه بل بسبب
ما اشتهر منهم الخ فيحتمل ان يكون عدم الحكم بكفرهم ح لعدم تفكرهم بعدم علمه
تع بالجزئيات بل يكون ذلك لازما من قولهم الآخر فلو سلم اللزوم
وكان كفرا فلم يلزم لزوم الكفر لا التزامه قوله لا يطابق اصول القوم الخ قال
الاستاد في حواشيه على حواشي شرح التجريد رفعه تحت اذ المراد عن القول
المنقول ان كل ما نذكره ذاكر لصدق عليه واحدة من المقولات وان كان

صدقا عرضيا لا ان كل ما يذكره ذاكر لا بد ان يكون واحد منها جنسا له والا لزم
جنسيتها للمقول ايضا وهو باطل على ما مر من ان جنس الفصل لا يعقل والا يلزم
التسلسل واعتبار الجنس في كل ماهية مرات غير متناهية وان يكون كل فصل
ماهية نوعية وان يتركب كل ماهية نوعية من الماهيات النوعية الغير المتناهية
قوله لم يظهر لي وجه ابتناء التشنيع الخ معنى ابتناء التشنيع عليه ان يتوقف
عليه ويكون لازما للتشنيع لا ان يستدل بها على الامر الشنيع وان كان له
دليل آخر كما هو شان الادلة مع تعددها كما قيل حتى يدفع بنفي الجزئية
كما هو شان اللازم والملزوم وكذا قيل ابتنائها فلا ينحسم مادة الشبهة بما ذكره
لان للمشنع ان يقرر كلامه بوجه آخر ووجه التقرير ان التشخص لو كان
امرا قائما بالتشخص موجودا خصصا او اعتباريا يكون جزئيا وحاويا كما هو على
تقدير كونه جزءا فيساق الدليل الى آخره او ان التشخص لو كان في جانب المعلوم
جزءا او زائدا قائما به لكان كذا وكذا الى آخر الدليل والحاصل ان كون شيء مبنى
عليه لشيء ظاهره ان الشيء الاول موقوف عليه ولازم للثاني فان حمل على هذا فالا
بتناء غير مسلم حتى يندفع بنفي الجزئية وان حمل على انه دليل للثاني وان لم يكن موقوفا
عليه لجواز تعدد الادلة خلافا للظاهر فالابتناء مسلم لكن الجواب بنفي الجزئية
لا يحسم مادة الشبهة سواء كان منظور المشنع ايضا عموما او مادة الآخر ايضا
اولا نعم لو لم يتفطن المشنع الا على القول بالجزئية واستحالته يكون نفي الجزئية جوابا
وافيا في ازمه فقط لا في حسم مادة الشبهة في نفس الامر ايضا فظهر ما في
كلام بعض من يستند اليه من ان كون بناء الحمل على ما اشتهر من كون التشخص
جزءا للتشخص وماديا وغير ذي نوع هو ان الحاملين كلامهم على عدم علمه تعالى
ببعض المعلومات جعلوا القول الذي اشتهر سببا لهذا الحمل لا ان هذا الحمل منهم
يتوقف على هذا القول انتهى فانه ان كان مقصوده تعريضا على ما ذكرناه في
الاصل من انه لم يظهر لي وجه الخ فقد عرفت معنى الابتناء المقصود كما يظهر لو اصغى
والابتناء الذي ذكره ليس هو الابتناء الذي نفيناه فلا يدفع ما قلنا من
ان الاستحالة لا يندفع بنفي الجزئية فقط ولا ينحسم مادة الشبهة به كما اعترف
نفسه ايضا حيث قال لا ان هذا الحمل منهم يتوقف على هذا القول كما هو حاصل
قولنا ان نفي الجزئية لا يدفع الشبهة بالمرة والحاسم هو اثبات الجزئية من جهة

العلم فقط وسلبها عن طرف المعلوم مطلق نعم لو كان وجوب ادراك الشخص في ادراك
الجزئي او مادية او كونه غير ذي نوع من جهة الجزئية للشخص فقط يصح اصل التوجيه
لا ما ذكره **قوله** فتامل لعل وجهه ان القول بمحسوسية الوجود الخاص لا يخ
عن خلل **قوله** والجواب بانه ليس هذا مذهبهم موجه لكن يتوجه انه يجوز ان
يكون تشنيعهم على المتاخرين فقط كما ذهب اليه السعد رهنا في ذيل الكلام
بادعاء انه المنقول عنه بقوله وان كان على المتاخرين يحتمل ان قرر الكلام اعتراضا
وان قرر تحقيقا فلا حاجة الى السعد بر وادعاء الاكتفاء لكن يبقى هذا الايراد عليه
في هذا المقام **قوله** ثم قال اعلم ان سابق هذه العبارة ولاحقها كلام الشارح
في حواشيه بعينها بلا تخلل كلام آخر بينهما فادراج هذا القول في البين لعله
لتجديد النقل لطول الكلام والعهد ورفع توهم ان هذا الكلام الغير **قوله**
الا ان يتكلف الخ وجه التكلف ان هذا مجرد احتمال العبارة والا فالظ
ان مذهب المتاخرين هو هذا **قال الش** فان قلت قد تقرر الخ اعلم ان قول
الحكماء بانه تعالى يعلم الجزئيات بالوجه الكلي اذا نظر الى ظاهره تكون فيه
لا يرادات ثلث احدها انه مدافع لقولهم الآخر بان العلم بالعلة يوجب
العلم بالمعلول اذ الجزئيات معلولات له تعالى وثانيها انه يلزم منه كفرهم كما
قال به المكفر بل الشنيع ايضا والجواب عنهما قد مر وثالثها انه يلزم ان لا يوجد
جزئي من الجزئيات لان التصور الجزئي لازم لايجاده فالايراد الثاني
خلل اعتقادي ان تم والثالث محتمل لاحتمال ان يقدح في كونه موجدا للجزئيات
او في كون التصور الجزئي لازم والثاني ليس اعتبار با او يلتزم التدافع
ولا نعرف شيا من كلامه وان كان التدافع باطلا في نفسه وهذا ايضا ليس
خللا اعتقاديا بل الاول ايضا محتمل والخلل الاعتقادي في هذين لو تم الشنيع
والتم مما التزمه المعتزلة في افعال العباد لانه في الاعراض المخصوصة وهذا
عام بل يلزم سلب الايجاد مطلقا اذ لا وجود للكليات الا في ضمن
الجزئيات وحاصل الجواب ان التصور الجزئي غير لازم لكنه ينقدح كونه
من مبادي الافعال الاختيارية كما سنذكر آخرا في الشرح ويتم في وجه
التامل **قال الش** بين كلاميهم احدهما ان الراي الكلي المنحصر نوعه
معلومه في فرد يصح صدور الجزئي عنه وثانيهما ان الراي الكلي لا يصح صدور

الجزئي

الجزئي عنه لان احدهما ان الراي الكلي لا ينبعث عنه شوق جزئي وثانيهما
ان المعلول الذي لا مثل له من نوعه يصح صدوره عن راي كلي لعدم المنافاة
بينهما ابتداء بل بالارجاع والاول وان لم يكن مذكورا صريحا لكنه ملحوظ والكلام
مسوق لاجله وحاصل الجواب ان الكلية التي التزم في علم الواجب لزيد مثلا
والجزئية التي في علمنا به لا تجعل المعلوم مغاير المعلوم الآخر فما يصح صدوره بحسب
احدهما يصح صدوره بحسب الآخر ايضا لان المعلوم واحد فيهما والذي لا يصح
نسبته هو الكلي الذي في مقابلة علمنا الجزئي ويكون معلومه بعضا من معلومنا
كالانسان من زيد الجزئي فما لا يمنع نفس تصوره عن الشركة فيهما قسمان قسم
يساوي معلومه معلوم الجزئي فيصدر منه جزئي وعلم الواجب بالجزئيات
من هذا القبيل **قوله** بل هو دليل آخر لا يقال كونه دليلا آخر لا ينفي غايته
انه يكون تغيير الدليل وتغيير الدليل طريق مسلوك متعارف لانا نقول
ليس الكلام في اثبات ذلك المطلب والقدح فيه حتى يقال لو لم يثبته
هذا الدليل ولم يتم يثبته بدليل آخر بطريق تغيير الدليل بل الحق ههنا انهم يقولون
بهذه المقدمة ويثبتون بها نفسا منطبعة للفلك فلو صح صدور جزئي
عن راي كلي لبطل المستند لا انهم هذا سواء فرع عليه عدم ثبوت مطلب هذا
الدليل ايضا او لا اما العدم تعلق الغرض بذلك او لاثباته بدليل آخر بطريق
تغيير الدليل فقول الش فلا يثبت النفس المنطبعة معناه انها لا يثبت بهذا
الدليل فيكون الدليل معدوما مع انهم استدلوا بهذا الدليل عليها وبنوا اثبات
النفس عليه **قوله** فتامل فيه وجهه ظ لان قبول الاشتراك ووقوعه في الحركة
ايضا بحسب الطبيعة النوعية لا ينافي وجود مفهوم كلي عرضي منحصر في جزئي منها
وهكذا في جزئي بل مفهوما كلية عرضية صرفة او مركبة من ذاتيات وعرضيات
منحصرة في الجزئيات بحسب التوزيع **قوله** وانما حاولوا الحجة لغيرهم الخ يمكن
ان يقال هذه اقناعيات في نظر العقل برهانيات في نظر الذوق وارباب الحدس
وتغيرهم مع منزلة نصيب الذوق وذوق من الحدس وحدس في الوجد لا مع
ارباب الجدال والشك القاصرين عن رؤية الحق بل عن طلبه ايضا لتعيهم وعمههم
قال الش في موضع آخر من ذلك الشرح قد جرت عادته وعادة غيره من اساطين
الحكمة خصوصا الاوايل منهم على ايراد التنبيهات في المطالب الحكمية فانها ربما يكفي

لطالب الكمال وان لم يكف في افحام اهل الجدال وهذا الكلام منه يدل على ما حملنا
والحق هو هذا الكيف ولو كان غرضهم مع غيرهم ونظرائهم فيهم لوجب ان يتكلم
بقدر حاجة الغير وذكر الاقناعيات تزيد انكارهم ويشتد اصرارهم قوله
بل المرئيات صور جسمانية الخ قال الشارح في شرحه للهياكل كالسبجى نقلا في
الاصل عنه ان الرؤية قريب عند افلاطون باضافة اشراقية فرؤية تعيين
المرآة عنده كما كانت باضافة اشراقية فالظاهر ان رؤية ما يتوهم انه يرى في المرآة
ايضا يكون باضافة اشراقية واما التزام وجود المرئي في المرآة في عالم المثال
مع كونه موجودا خارجيا في هذا العالم والاحتياج اليه فلا نعلم وجهه ولذا ذهب
الى انها ليس حقيقة الانطباع ولا حقيقة خروج الشعاع من الفارابي حمل
مرادهم لتعارض الحجج والمناقضات من الطرفين لا انه مذهب نفيه مطلقا والحكم
بان هذا المعنى قريب من الاضافة الاشراقية من الشارح هناك وايضا كما كانت
الموجودات في عالم المثال معلقا لا في مكان فنسبة جميعها الى المرآة سواء فرؤية
بعضها دون بعض ترجح فانه لا ترى في المرآة غير مقابلها وليس التخيل
مثلها لامكان تخيل كل بعيد وقريب اي ما كان ولا خصوصية في شيء دون
شيء وان لم يكن محسوسة وهذا كالتعقل قوله صور جسمانية لجواز ان يكون النسبة
من قبيل نسبة النوع الى الجنس وان يكون من قبيل نسبة الشبيه الى الشبيه
وكذا الروحاني فعلى الاول فيهما يلزم التخالف في الاطلاق لا على الثاني
فيهما ولا على التخالف لكونها واسطة وبرزخا بينهما ويصح الاطلاق على كل
بمعنى قوله الا ان يقال الخ هذا الكلام منه رجوع عما قاله اولا من انه ليس
بجسم مع اثبات الوساطة والبرزخية لكن بين الاجسام الكثيفة والمجردات
وكان ممكنا ان يكون من المجردات ويكون واسطة بين الاجسام مطلقا
وبين المجردات الكاملة في اللطافة والتجرد والتنزه ويرجع من انه ليس بمجرد
عقلي قوله وظاهر ان ليس المراد الخ بناء ظهوره على ان المراد من الاشياء هي
الممكنات فقط فمعنى تكثر صور ما الخارجية فقط عند العلم يستلزم القول بصورة
واحدة خارجية لها حتى يكون كالصورة البسيطة الاجمالية التي لها في الذهن
واما اذا كان المراد اعم منها ومن الواجب فيصح نفي تكثر الصور الخارجية
التي لها عند العلم بان يكون الصورة الواحدة البسيطة الخارجية اللازمة

المسماة

المسماة بالعلم هو الواجب فيكون هو تعالى علم لجميع مثل المثل الافلاطونية
قوله بطريق الترقي او الاضراب كما كان في سابقه سلب تكثر الصور
الذهنية لها واثبات صورة واحدة ضمنا فالقول بان العلم نفس الصورة
الخارجية او نفس ذات الواجب تعالى كما هو محتمل سلب الصورة الذهنية وما قال
بل بعض عنها الخ كما قال بل هذا ايضا محتمل ترق بالنسبة الى السلب واضراب
بالنسبة الى الاثبات الضمني فيحتمل الترقي او الاضراب على التفاوت بحسب القصد
بالذات وعدمه فقوله بل بطريق الترقي والاضراب اضراب بالنظر الى الترديد
او السلب اللازم له فان اثبات احدهما يستلزم سلب الآخر في الانفصال
الحقيقي وترق بالنظر الى كل واحد من الحكمين لما صلح بعد الترقي والاضراب
قوله ويريد بهذا الاحتمال هو اي الاحتمال الاخير الذي هو كون علمه تعالى بالاشياء
عين ذاته قوله وكذا المناسب الخ لان الواو المقدم على الدليل انما هي للربط
هذا المدعى السابق لان الدليل المقدم مربوط بما بعده وهو المدعى المؤخر فلا يدخل
الواو عليه ليعطفه على المدعى ولا على سابقه والفاء ايضا كذلك فيكون
الحاصل وقيعض مجمع الرابطان قوله واما على ذلك الاحتمال اي الاحتمال
الاول الذي هو ان علمه تعالى بالاشياء عين الاشياء قوله ثم اعلم ان الخ رفع توهم
ان بين كلامي الشارح منافاة حيث قال اولا قد صرح في الشفاء بنفيه فادعى
التصريح في كلام الشيخ وقال ثانيا وكلام شارح الاشارات يحوم حول ظ
كلام الشفاء فنسبه الى الظهور والظهور المعرف انما يستعمل في مقام عدم الجزم
فيتنافيان فاجاب بوجهين الاول ان دعوى التصريح في نفي كون علمه تعالى بالا
رتسام ولازم مساويه اثبات غير الصور الارتسامية ودعوى الظهور في خصوص
كون علمه تعالى نفس الاشياء والاول اعم من الثاني ودعوى التصريح بالاعم لا يستلزم
دعوى التصريح بالاخص كما لا يستلزم تصريحه تصريحه والثاني ان الظهور اعم من التصريح
لا انه ينافيه او يباينه ثم بقاء الكلام في دعوى تصريح النفي مع احتمالات كثيرة
في النفي المذكور في كلام الشفاء كما ظهر مما مر آنفا في مقام آخر فان قيل
المراد من ظ كلام الشفاء ان كان هو القول بان العلم هو نفس الاشياء كما ذكرت
فالقول بانه يحوم حول ظ كلام الشفاء لا يلايمه لان الحوم حول شيء انما يقال في
موضع الاحتمال وعدم الجزم وكلام شارح الاشارات صريح وان كان

اعم منه ومن كون علمه بها نفس ذاته تعالى فمع ذلك لان التصريح بالخاص بعد التصريح
بالعام يخالف ما ذكرت وايضا نسبة الظهور الى هذا الاعم ينافي قبول التصريح
في نفي الارتسام لان نفيه واثبات الاعم متساويان بل متحدان فالتصريح
باحدهما تصريح بالآخر قلنا الحق ان المراد اعم ونفي الارتسام ايضا اعم من ذلك
الاعم لاحتمال تمثل الافلاطونية وغيره من بعض الوجوه التي سيجيء في الشرح بل
مما لا يجيء ايضا وبحث عدم الملائمة مذكور في الحاشية اللاحقة مع جوابه والتضعيف
فالبحث مقدر والجواب عدم النص في مراد الشيخ والتضعيف هو التعبير بلفظ
لعل **قوله** لعله لعدم النص الخ التعبير بقوله لعل الى ضعف الوجه فان اللائق
تعيين المبهم بالمعين بان يقول وكلام الشفاء مفهوم حول كلام شارح
الاشارات **قوله** بل المعتبر في العلم الخ يحتمل الاضراب اذا كان سابقه
بيان مراد الشيخ وادعاء انه يفرق بين علمنا وعلم الواجب تعالى بان الحلول
شرط في علمنا لا في علم الواجب فاضرب بان مدلول كلام الشارح لا ذاك
بل هذا ويحتمل الترقي اذا كان كلاما برأسه فكلام الشيخ يقع في مرتبة التنزل في
والاول اولى **قال الشارح** يعني كون الخ اشار الى ان الحق سلب هذه المغايرة
المعتبرة للارتسام والمغايرة بوجه آخر اي وجه كان لا يضر سواء كان المسلوب
في جانب الشرطية ايضا هذه المغايرة خاصة فيعتبر هذا القيد هناك ايضا بعارضا
او بعديرا او مطلق المغايرة سلبا كليا وهذا لا يضر بل ينفع لو تم لكن الحق ان
السلب الكلي ليس بحق **قال الشارح** كما حكمت الخ في بعض النسخ وكما حكمت الخ
فالمشبه به معنى للحكم السابق بالاتحاد وهو الشرطية المتقدمة عليه وهذا السلب
في سلب التغاير الغير الاعتباري سواء كان الاتحاد ايضا بمعنى سلب هذه
المغايرة في المشبه به اولا وعلى النسخة الاولى فطرف التشبيه هو هذا
السلب لاتحادهما معنى لكن لا يبقى لقوله فاحكم بكونه في المعلولين كذلك
ربط تام وجامع فالنسخة التي وجدت فيها الواو احسن ويوجد في الكلام
تشويش متقاربين **قوله** فاذن وجود المعلول الخ الاحسن ان يقول
فاذن عقل الاول اياه هو نفس المعلول الاول من غير حاجة الى صورته
قوله ارتسام الجميع الخ سواء كان الحق من دعوى ان لا موجود الا وهو
معلول الاول الواجب اثبات العلم للموجودات من جهة العلم بالعلة او رفع

توهم

توهم كون علمها ببعض الموجودات حضوريا لكونه معلولا لها **قوله** ولا يبعد
عن خلال الخ رفع الاستبعاد بان حصول الكليات لما كان كيف لا يكون حاصلا فيه
فما حصل الرفع نعم انه محال لكن بالقياس الى غير الواجب الى آخر ما فصل
قوله لا حاجة الى ما ذكرنا الخ لان علة العقل ح انما هو العقل ورجعت
الى نسختين من شرح الاشارات ووجدتهما موافقة للمتروكة فلعله ترك
من النساخ سواء اتحد العقلان مع المعقول لان كل معقوله اولا لكن علته
العقل راسا مما لا مدخل لها في المقام والمقصود هو ان يقال كما اتحد عقل الاول
لذاته مع ذاته فليتحد عقل الاول معلوله مع معلوله سواء كان للعقل علية للمعلول
او لعقله اولا وسواء كان كلامه استدلالا كما حمله الشارح عليه او منعا واحتمالا
كما حملناه عليه كما سيجيء تفصيلا **قوله** بالارتسام في الجملة فانه يفهم من هذه
المقدمة انه توجد ما ليس معلول لها ومعلوم بطريق الارتسام لا انها راجعة
الى الشرطية غايته انه لا يعلم كلية الحكم وسيبين بالمقدمة منع اللغو بعد ما
والقول بانه لا موجود الا وهو معلول الاول الواجب لا يستلزم العلم بالجميع
ودعوى العقلية في المقدمة الاولى وعدم ارجاعها الى الشرطية لا يستلزم دعوى
الكلية فالقول بانها يعقل الاول الواجب اما لان يثبت به علمها بجميع الموجودات
بان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول كما يظهر من كلامه الآتي المنقول عنه
في الحاشية الثالثة لكن يطالب ح بالدليل على انها يعقل الاول الواجب
فان اثبت بدليل ان ليس للمجردات كما لا منتظرا فيلزم الاستدراك
في توسيط هذه المقدمة لاثبات الكلية لان دليلها كاف فيه واما لان
يثبت علمها بهذا الموجود ايضا بدون ان يقصد به اثبات علمها بسائر الموجودات
فذلك ايضا مما لا حاجة اليه لانه من جملة ما ليس معلول لها فحكمه حكم سائرها
قوله على ما قلناه من ان الظاهر ان مراد شارح الاشارات ليس
هو الاستدلال بل صرح هناك بان ذهاب كل ذاهب الى مذهبه للاحتراز
عن المفاسد المذكورة حيث قال بعد تعداد تلك المفاسد والقدماء القائلون
بنفي العلم عنه تعالى وافلاطون القائل بقيام الصور المعقولة بذواتها والمشاؤون
القائلون باتحاد العاقل بالمعقول انما ارتكبوا تلك المحالات حذرا من
التزام هذه المقالات وان مقصوده اثبات العلم له تعالى بوجه فتعدله

82

ثم لما كانت الجواهر العقلية الخ في الشرح بيان طريق آخر لعلمه بعد اثبات الحضوري
كونه وكذا يعلم الجواهر العقلية جميع الخ فقوله فقوله وكذلك الوجود على ما هو عليه
في المعقول في الشرح يكون اعادة للمدعى السابق قوله في العقل
ضروري لانه حكم بانه لا موجود الا وهو معلول الاول الواجب وان الجواهر العقلية
يتحقق ما ليس معلول لها بارتسام صور منها قوله يدل على ارتسام صور
على العقل فيه لا جميع الموجودات بل على ان الجواهر لها معلولات ويعلمها الجواهر
على حضوريا كما قال وكذا يعلم الجواهر العقلية جميع معلولاته علما حضوريا
فلازم من النقل الاول ان لا يكون للجواهر العقلية معلول وينحصر علمها في
الارتسام ومن الثاني ان لها معلولات وعلمها بها حضوري فيبقى [illegible]
ومع قطع النظر عن النقل الثاني ومخالفته للاول تحت تخصيص لفظ ما في الاول
فان كل واحد من الجواهر نفسه ليس معلولا لنفسه وليس علمه بنفسه ارتساميا
وهذا الاستدفع بالارجاع الى الشرطية ايضا قوله الا ان يقال هذا غير كاف
بل تحت التكلف في دعوى علمها بسائر الاشياء ارتساميا ايضا لان ما ليس معلول لها
ليس منحصرا في العلل قال الشارح حضوره اي حضور الواجب لحضوره اي
حضور المعلول الاول كالصفات والاتحاد انما يستلزم العلم لا حضور المعلول
والكلام في كنه العلم قوله فلا يسعى في تحقيقه الخ فان الحق من منع الدليل
اثبات الخلل في المدعى فان بناءه على الدليل فاذا انهدم الدليل ينهدم كما ينهدم
البيت بانهدام الجدران والسقف فتخريب البيت انما هو بتخريب الجدران والسقف
وتخريب الجدار علة بعيدة لتخريب البيت فمقدمات دليل المدعى هو الصغرى
والكبرى بلا واسطة لا زايد عليهما واذا كان لكل منهما ايضا دليلا مركبا من مقدمتين
تحصل اربع مقدمات في المرتبة الثانية ثم لكل من المقدمات الاربع ايضا دليلا
مركبا من مقدمتين تحصل ثمانية مقدمات في المرتبة الثالثة وعلى هذا القياس فيتعدد
الممنوع بحسب منع كل واحد منها فلا يرد البحث مع ذلك على ذلك بل منع
المدعى ليس سوى منع مقدمة من مقدمات الدليل لان معنى المنع طلب
الدليل فلما كان المدعى مدللا كما فرض فلا وجه لطلب الدليل له فهو طلب الدليل
ابتداء على آخر مقدمات دليله ولا يتعدد البحث بحسب سراية المنع الى المدعيات
ايضا لان كونه بحثا في آخر المقدمات انما هو بملاحظة السراية الى السوابق فلا يكون

بحسب

83

بحسب بلا ملاحظة السراية بحثا آخر بخلاف المنع في المدعى اولا فانه بحث في المقام
غايته ان صحته موقوف على منع مقدمات دليله لا كونه بحثا في المقام ثم منع المقدمة
وان كثرت يرجع الى مقدمة او مقدمتين بلا واسطة نعم يتعدد البحث
على مقدمة بحسب تعدد السند وليس ههنا كذلك وايضا هو ايضا ظاهر والكلام
في تحقيقه كما قال فلا يسعى في تحقيقه قال الشارح كما يشهد به الوجدان ظاهره
دعوى البداهة في الوجود الذهني مع انه من المعارك العظيمة الا ان يقال مراده
انه لا يكفي الوجود الخارجي في ادراكه بل يحتاج الى امر آخر صورة او صفة او نحو
آخر فالمراد بالصورة غير الصورة الخارجية فيها مع الاضافة وغيرها فالخلاصة عدم
الفرق بين الصادر وغيره في كنه العلم باي وجه كان والوجدان يشهد بهذا
فيكون ما في طرف التصديق هو الصورة بالمعنى العام فلو لزم من بداهة التصديق
بداهة ما في الطرف ووجوده يلزم بداهة وجود الصورة الاعم او يكون هو
الصورة المعروفة لكن يكون القضية راجعة الى الشرطية بان يكون المراد ان كان
حصول علم غير الصادر بالارتسام فكذلك علم الصادر يكون بالارتسام والوجدان
يشهد بعدم الفرق فتنشعب هذا الجواب الى الوجهين بل وجوه بملاحظة ما في شرطيه
ولزوم من بداهة التصديق الخ او يقال مراده ان الوجدان يشهد به وان كان
بضم دليل سلب الاضافة والنحو الآخر الا ان شهادة الوجدان علة مستقلة وكافية
في الحكم بالاحتياج الى الصورة ثم لا تفتقر عما في الحكم بالاحتياج في التصور الى الصورة
لان التصور هو الصورة الحاصلة الا ان يتكلف مرا بان يراد من التصور
مطلق العلم اضافة كانت او صورة ذهنية او خارجية ومن الصورة ما هو المعروف
فلا فالسابق المذكور ادلا [illegible] كاله واعراضا عنه ولكن يكون ح احتياجه الى
الصورة من قبيل احتياج الكلي الى جزئي من جزئياته وفيه ما لا يخفى لان العام
اذا كان ذاتيا للخاص فالاحتياج على العكس وان كان عرضا فمسلم لكن كونه
عرضيا يحتاج الى البيان ويحتمل ان يراد من التصور الاتصاف بالتصور
بالمعنى الاعم كما ذكرنا والاخص كالتسود والتبيض يراد بهما الاتصاف بالسواد
والبياض بلا مسامحة فيكون الحاصل مثل ان يقال الجسم في كونه ابيض يحتاج
الى البياض احتياج النسبة الى الطرف ولكن حوالة هذا المعنى الى الوجدان
وشهادته لا تخلو عن جزازة فانه مما لا خفاء فيه وايضا لا يكون مفيدا لما ادعاه من عدم

كون الصورة كما رجحه علمنا من احتياج الاتصاف بالسواد الى السواد مثلا لا ينافي
كون السواد ايضا لو قلنا ان احتياج الاتصاف بصفة الى ذلك الصفة عام سواء كانت
الصفة عامة او خاصة وليس النظر في ان الكلام بطريق الدعوى او المنع والغرض ان هذا
لا يوافق ما سلف سندا او دليلا **قال الشارح** ان اراد ان حصوله انما اشار الى ان الوثوق
المعلوم المسلم هو هذا ولا بعد وما سوى هذا ان كان مما يفيد في كون الحلول متعقلا
دون الصدور فغير مسلم وغير معلوم فللمدعي ان يبين ويثبت فلهذا اترك التشنيع
الآخر **قال الشارح** كما ان حصول الخ تفسير ان كان القائل بالحضور قائلا بالاتصاف
ايضا وتنظر ان كان لا يقول بالاتصاف بالخارجيات مع انها علم عنده **قوله**
نعم لو كان في احدهما وايضا الفرق بين الاعتبارات المذكورة ههنا والاعتبارات
المذكورة هناك ظ فان الاعتبارات المذكورة هناك تعددها ومغايرة بعضها
لبعضها حقيقة والوجود اعتبارية ومعنى الايجاد في الوجود انها منتزعة من امر
واحد هو موصوفها وجود ما هو وجود موصوفها فالوجود واحد ينسب الى
الموصوف حقيقة وبالذات واليها ثانيا وبالعرض مجازا في الاتصاف والنسبة
وههنا المغايرة والتمايز اعتبارية والوجود والايجاد في الوجود حقيقة فلما لم يكن
بين الشيئين ههنا مغايرة حقيقة فالحكم الثابت لاحدهما في نفس الامر والواقع
ثابت للآخر ايضا فيهما ولا تمايز لاعتبارنا متغايرين في نسبة حكم واحد واقعي
لاحدهما دون الآخر والا يلزم الترجيح بلا مرجح نعم لعله يجوز الاختصاص في الحكم
الاعتباري فالحكم باتحاد المعلولين ههنا لازم لان معلول كل منهما معلول
الآخر ومغايرة عقل الاول ذاته لذاته مثل مغايرة سائر صفاته له مع اتحادها
بالذات كما قالوا قدرته كله وارادته كله وعلمه كله والمغايرة اعتبارية ولم يجوزوا
صدور الكثير عنه تعالى باعتبار هذه الصفات المتغايرة بالاعتبار **قوله** واعتبار
ذاته لذات المعلول تحت التكلف في تصحيح العطف **قوله** وعلى تقدير كونه الخ
وعدم اختياره طريقا آخر في كيفية صدور الكثرة في مرتبة غير تعدد الاعتبارات
ولو قال ابتداء وعلى تقدير عدم اختياره طريقا آخر هناك الى آخر ما قال لكان
كافيا لان دعوى اختياره طريقا آخر هناك كان بعد تسليم كونه مستدلا
فالتسليم الثاني يكون بعد التسليم الاول فيكون جوابا بعد تسليم المرتبتين المذكورتين
قوله كما لا يستلزم الخ حاصله ان عدم استلزام تعدد اعتباري العلة تعدد اعتباري

المعلول

المعلول ذكره تنظيرا والحق انه يوجد في المعلول الاول اعتباران ذاته وعقليته لذاته
لذات الواجب وهذا لا يستلزم تعدد الاعتبار في الواجب بل يستلزم ان يعد لان
منشأ عقليته تعالى هو صدوره عنه تعالى فمن حيث صدر وباعتبار صدر يتحقق
العقلية كما هو مقتضى الكلام السابق والتفريع منه ان علاقة الصدور كعلاقة
الحلول في كون الصادر علما كالحال ولا مدخل فيه لعقلية الاول لذاته ولا لاعتبارات
الأخر لو وجدت لان المقتضي لها هو الصدور عنه تعالى ليس الا هو كما هو مقتضى
التفريع وليس بناء الكلام على ان عقلية الاول لذاته مغايرة اعتبار الذات
الاول وهي علة لعقلية المعلول الاول لذات الاول الواجب وذات الاول
الواجب علة لذات المعلول الاول فلما تغايرت العلتان اعتبارا وجب ان يتغاير
المعلولات ايضا على ان يكون هذا دليلا آخر فيبطل التفريع والا تكلف في هذا
على النسخة الاولى ووجب التكلف في النسخة الثانية والتزامه كما هو مقتضى
الدليل السابق فيتلخص لك ان الاجوبة عن الحكم بالتحكم اربعة اولها ان لا حكم
في شيء من الموضعين بل تجويز كما مع كل منهما الآخر وثانيها ان شارح الاشارات
لم يحكم هناك بجواز صدور المباينات عن الاعتبارات بل الحاكم به غيره والطريق
آخر في جواز صدور الكثير عن واحد في مرتبة واحدة وثالثها ان شارح الاشارات
لم يحكم ههنا باتحاد المعلولين من اتحاد العلتين المتغايرتين بالاعتبار
بل منع الدليل السابق وايراد تغاير العلتين اعتبارا للتنظير ورابعها انه
فرق بين الاعتبارات المذكورة ههنا والاعتبارات المذكورة هناك وان
المعنى المراد منها في موضع مغاير للمراد منها في الموضع الآخر كما عرفت ومر في
هذا الكتاب حيث قال وايضا الفرق بين الخ **قوله** فللمنع مجال
بل هو مثله بلا تفاوت **قوله** مطلق الاعراض الخ فاما لا يلزم التأخر
او لا يضر والحق هو الاول **قوله** قد مر تحقيق الخ من ان عدم العلم بالحركات
المادية وعدم ارتسامها يرجع الى عدم الاحساس لا انها لا تدرك اصلا
قوله منحصرا في حضور صورها فالايراد المؤدي من عدم ارتسام صور
الماديات في الجواهر انه يلزم عدم احاطة علمه تعالى ووجهه ان المستحيل عدم
العلم مطلقا لا عدم علمه بنحو خاص وليس علمه تعالى منحصرا بالنحو الخاص وصحة
الكلية كما قال كاتب جميع صور الموجودات الكلية والجزئية الخ لعله باعتبار

التعميم في الصور فان صورة الحيوان مثلا صورة زيد ايضا فيكون احد نوعي علمه
بالجزئيات بالوجه الكلي لا يخفى فظهر توجه آخر لاصلاح قولهم انه يعلم الجزئيات
بالوجه الكلي بلا تاويل لجواز ان يقولوا بالعلم الحضوري ولا يبالوا في نفي ارتسام
صور الجزئيات كما في الكليات بل لعلهم يقولون بالارتسام في الكليات
والحضور في الجزئيات ونسبة الارتسام الى الجزئيات كنسبة الحضور الى الكليات
كل منهما اصل في احد والآخر فرع وهذا احتمال الى ان يوجد نقل على خلافه
صريحا قوله فلا يرد ايضا لان الكلام في العلم بالموجودات فان الحضور
فيها وفي عدم شمول العلم بطريق الارتسام عليها واما على المعدومات فالحضوري
ايضا غير شامل ويجي البحث بلزوم عدم العلم قبل الوجود وبلزوم عدم احضار
الفاعل المختار حيث الايجاد على القائلين بالحضور والاضافة ايضا على حده
قوله وان كان في عبارة شارح التجريد يشير بقوله في عبارة شارح الاشارات
ما توهمه حيث قال في عبارته وما توهمه ولم يقل عبارة شارح الاشارات توهمه
بتركه في وعاله ان مجموع كلامه لا توهمه بل الموهم هو جزء كلامه مع قطع النظر عن
لواحقه والا فهو ادعى اولا العلم لا بارتسام صورته في العقل المستقل كما في النفس
ثم ادعى عدم الحاجة اليه في الواجب المستقل بطريق الترقي فغايته ان صح ان
الاستقلال شرطا اسقاط الترقي لا اصل الكلام بل صريح كلامه التعميم وحاصل الجواب
المذكور صريحا بقوله لكن المراد من غير المشاركة في التاثير ان معنى عدم استقلال
النفس اثبات الشركة للغير في التاثير فيكون مقابله ترقيا بسلب شركة الغير
في التاثير سواء لم يكن له دخل من وجه ايضا كما فهمه الموهم كما قال في الاصل
في عبارة شارح الاشارات ما توهمه فيكون الترقي اعلى واتم لكونه من وجهين
او كان له دخل من وجه آخر ويحصل الترقي بسلب الشركة في الفاعلية وان
لم يكن في تلك المرتبة الاولى فقوله بل يمكن ان يكون المراد ترقي في الجواب
حاصله انه يجوز ان يكون المراد من مداخلة النفس والصدور عنها كما قال في الشرح
فهي صادرة عنك مع دخلها في الجملة لا خصوص التاثير لا مشاركة ولا استقلالا
فيصح بان يكون الغير مستقلا ويحصل الترقي في مقابلته باثبات التاثير في الجملة
استقلالا او اشتراكا فسلب الاستقلال عن غير الواجب وجود شركة الواجب
في التاثير ترق واثبات الاستقلال له اتم وسلب مدخلية الغير اعلى منه كما

قال

قال فاثبات التاثير في الجملة استقلالا او اشتراكا كاف فيما ادعاه فاعلم ان حاصل
الاحتمالين المذكورين نفي علمه الصور وذوات الصور كما في الجزئيات كما دونه الترقي
بقوله بل نفس تلك الجواهر بحسب انتقال البحث الى الكليات ايضا ذي صورة
وصورة ولا يتاتى الجواب عن البحث بحسب ذي الصورة بانه لا استحالة فيه
لان علمها غير منحصر بهذا الطريق كما مر في الجزئيات اما اولا لان اعتبار هذا الطريق
حينئذ يكون عبثا ضايعا مطلقا لا يبقى له نفع لا في الجزئيات ولا في الكليات وفي الجواب
عن الجزئيات به لم يكن كذلك لبقاء نفعه في الكليات بل في الجزئيات ايضا لكنه لا من حيث
انها جزئيات تامل وكذا لا يتاتى الجواب عن البحث المذكور بحسب نفس الصور كما قيل
هناك بانه لا ورود له اصلا لعدم وجود الصور في الجزئيات ووجودها ههنا وحاصل
الاحتمال الثالث الاتي ان تم نفي العلم عن نفس الجواهر ايضا ارتساميا وحضوريا
فيكون الترقي اتم فانفتح باب بعض الاحتمالات لك فتامل قوله يظهر من كلامه
اي بهذا اللفظ كلامه وقد مر مثل هذا الحل والحمل في عبارة الحواشي المتعلقة بالجواب
الثاني عن استدلال الفلاسفة حيث قيل كما يظهر من الاصلاح بالتعذر في الكلام
كما قال بعض من يستند اليه اي يتوقف عليها الصدور بالاختيار فان الكلام
لا في نفس الاختيار ففي العبارة مسامحة انتهى بعبارته لا يدفعه لان التعذر
خلاف الظاهر وكان الكلام على الظاهر قوله وايضا يظهر من تفسيره هذا ايراد
آخر معطوف على ولم يثبت صفة اخرى بعد حفظ كون الاختيار غير القدرة كما
هو صريح السابق والا فلا ان كان الاختيار نفس القدرة كما هو مقتضى
التفسير ويعترف بقصور وخلل واحدى كلامه هو جعله موقوفا على الثلثة
السابقة مع كونه عين القدرة فيندفع الايرادين المذكورين وبقي ايراد
واحد هو توقف الشيء على نفسه بدلهما وحاصل الايراد الثاني انتهاء المدافع
عن كلامه فلو اثبت احد بان تفسير الاختيار بهذا الوجه لا يصح لوجه آخر
لا يكون هو هذا الوجه الثاني بل يكون ايرادا ثانيا بل ثالثا لوجه آخر قوله
والقول بان القدرة الخ جواب عن مقدر قوله بل عكسه ظ فان الارادة
مفسرة بانها صفة من شانها تخصيص احد المقدورين من الوجود والعدم بشيء
والاصل انه لا علية بين الصفات كما مر في مبحث ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد
لا يذهب عليك انه مدافع ظاهرا لان ما قيل هناك بانه ما لم يتعلق الارادة لا يصح

تعلق القدرة وما قيل ههنا ان علك ظ ود فوانه المعدوم كما قيل به ههنا تابع
الاختيار بمعنى القدرة او تعلق القدرة وهو تعلقها الى الطرفين على السوا بل هذا
لا يستلزم التأخر عن تعلق العلم ايضا فانا قد نقدر على شئ لم نرده بل لم نتصوره
قط والمتأخر كما قيل به هناك هو تعلقها الذي هو مع الفعل كما يقولون الاستطاعة
مع الفعل والقدرة تؤثر على وفق الارادة غايته ان المذكور في كل من الموضعين
تعلقها الآخر **قال الشارح** والا لزم الدور اه لانه اما ان يكون المعدوم علما او اختيارا
في مرتبة من المراتب عين المتأخر منه في مرتبة فيكون دورا ولا فيكون تسلسلا فيحذر
دعوى اللزوم في كل منهما بشرط انتفاء الآخر كما او معنى بعدم الحكم على العطف
او في مفهوم احدهما ملاحظة بعدم العطف على الحكم **قوله** ولا يمكن ان يقال اه
حاصل المقول ان المراد من الاختيار المتوقف على الارادة هو تعلق القدرة وحاصل
الجواب ايضا ازلي اي متقدم على الارادة وحاصل ما ذكر بعده بعد تسليم هذا ان لا تعلق
انه للغرض بتأخير الاختيار عن الارادة بل يكفي تأخره عن العلم وتعلقه فيكون
الحاصل اما ان ذكر الارادة استطرادي كما قيل في القدرة او ان هذا لا يضرنا لان
المقوتيم بدونه ايضا ببعض ما ذكر وليس تغيير الدليل بل حذف البعض ما لا يحتاج اليه
والاكتفاء بما في ما ذكرته **قوله** بل يلزم تقدم اه وذلك بان يقال اذا كان
وجود المعلول الاول نفس تعقل الواجب اياه وتعقل الواجب متقدم على الاختيار المتقدم
على نفس المعلول سواء كان تعقل الواجب اياه مسبوقا بالاختيار بطريق الدور
او التسلسل والا يلزم التقدم على نفسه فلا يحتاج الى سلب تقدم الاختيار
بالدليل المذكور والاحتياج الى اثبات الاختيار مشترك ههنا في هذا الموضع ومما
ذكره الشارح في بيان ابطال التالي واحتمال كون العلم السابق على الاختيار
على غير نفس المعلول ينافي التزام ان علم المعلول نفسه فاحتمال التسلسل
باعتبار الاختيار فقط فيما ذكره فظهر لك ان تقدم العلم على نفسه يلزم على تقدير
التسلسل ايضا بل يتقدم بمراتب غير متناهية على كل متأخر في كل مرتبة من العلم
وكذا المعلوم المعلول ثم اعلم انه لا حاجة الى اثبات التقدم والتأخر بين العلم
والاختيار بل اثبات تقدم العلم على المعلول الاختياري كاف لنا **قوله**
واللاحق اي لا حق السابق وهذا مثل ان يقال يكون المتقدم عين المتأخر
كما في تقدم الشئ على نفسه وعنوان اللاحق وعنوان العلم السابق عنوانات

لشئ

لشئ واحد هو ذات المعلول الاول بل هذا ايضا عنوان وهذا المعنى المعتبر فلا عكس المعتبر
بدون عنوان **قوله** فينطبق الجواب اه فانه لو لم يكن الاستحالة في كثرة الصور
بل في الوجود الازلي العلمي لا يسمع التزام الاجمال لانه ايضا وجود ازلي للحوادث
قال الشارح فيلزم ان يكون اه حاصله ان الايراد المذكور غير مختص بالقائلين بالحضور
بل يرد على غيرهم ايضا من القائلين بالارتسام والاضافة في الارتسام باعتبار
انه في نفسه وجود ازلي للممكنات وفي الاضافة باعتبار انه يحتاج الى الطرف
الموجود فتخصيص الايراد على احد الفريقين غير ملائم الا اذا كان مذهب الشارح
الباحث على القائل بالحضور معلوما فقوله فلا مخلص اه جواب عن قبل
القائلين بالارتسام اذا كان الايراد عليهم وكان باعتبار تكثر الصور والصفات
الحقيقية وان كان صحيحا ايضا ان يقول المخلص للمتكلمين في هذا بان رجعوا
عن القول بالاضافة لا مع حفظ الاضافة ثم بعد انتقال البحث الى الوجود
العلمي والجواب عنه بما قد سبق كما توهم ان يقول احد ان شارح الاشارات
ان يقول مثل ما قلتم فلا يرد عليه شئ دفعه بقوله ولا يخفى عليك انه لا
يمكن اه **قوله** او بعده اه ليس المراد ان ثبوت العلم بشرط كونه بعد الحادث
وبهذا الوصف كاف فان هذا الوصف ينافي الازلية بل المراد ان الثبوت
مطلقا كاف فقوله قبل وجود الحادث او بعده لبيان الاطلاق والعموم
لا العموم الافرادي فان قيل العلم بشرط كونه بعد الحادث وبهذا الوصف
اذا تحقق يصح ان يكون هذا ايضا كافيا فيه بل مع قطع النظر عن
استلزامه للعام ايضا اجيب انه يكون كافيا بان يكون هذا العلم الحادث
ازليا لئلا يلزم كونه محلا للحوادث ايضا قلنا نعم لكن يلزم ان يكون المثبت
للخاص مثبتا للبعض ذلك الخاص وهذا حل الدليل بل يلزم ان
يستلزم الشئ لبعضه وهذا ايضا يستلزم ما يثبت له العلم فان ما يستلزم وجوده
وجود بعضه فهو محال ولعله لهذا التردد امر اخرا بالتأمل **قوله** ولا مدخل
لمسامحة اه وان كانت مثبتتهما ايضا وكانت لا يضر في المرام بل يعيب العبارة
لحسن ان يقول بلا مدخل لمسامحة في ايرادهما او يقول والمسامحة ثبتت
بهما ايضا لكن لا مدخل في ايرادهما وامثالهما لانها لا مدخل لخصوص مسامحة
العلم المثبتة عند اثبات العلم المعد منع المسامحة في اثبات الاحتياج

الى المعد معنى ان يقصد لا ثبات اصل العلم فقط وكان الكلام فيه لكن
لا يغيره بل بعينه وكذا لا دخل لها في اثبات الوجود الازلى للحوادث
دخل الاثبات والتوقف بعد البناء على انه لا يكون محل الحوادث فيجب
ان يغير عنوان الكلام في الجملة قوله لا يخفى عليك انه يلزم الخ يحتمل ان
يكون ذكر هذا الكلام ايرادا وان يكون تتميما وبيانا للمراد قوله
تامل وقد اورده الخ وجه التامل بحث اذا كان السابق ايرادا بانه ليس غرضه
ايراد بحث على المتكلمين خاصة بل غرضه انه بحث مشترك يرد على المتكلمين
ايضا فان حاصل ايراد الشارح على شارح الاشارات كان يرجع الى هذا
وان كان تتميما لا يكون اشارة الى البحث بل الى هذا التردد وبعد الاسلوب
عن التتميم والاسلوب انه يقول كما يقتضى ما قلنا ومثله ثم حاصل جواب
الشارح ان لنا مخلصا خاصا وبقاء البحث المشترك بين الحكماء والمتكلمين
لا يضرنا لو لم يلتزموا ما ذكرنا فهذا المخلص مخلص للجميع لو التزموا وحاصل
الايراد المذكور بعده ما ننقل الكلام الى الوجود الارتسامى وحاصل الجواب عنه
انه صفة وبالايجاب وحاصل ما بعده بقوله ولا يخفى عليك انه ليس لشارح
الاشارات ان يقول لنا ايضا ان يقول بالوجودين للمعلول يكون
باعتبار احدهما على صادرا عنه بالايجاب مقدما على الاخر الخ ما قال
وحاصل ما افاد بقوله واعلم انه جار على سياق مذهبهم الخ ان للمتكلمين
ايضا استخلاصا بمثل ما استخلصنا به مع قولهم بان العلم اضافة بان يلتزموا
الارتسام فيه تعالى ويقولوا ان علمه تعالى هو الاضافة الحاصلة بعد الارتسام
فيه فان ارتسام الصورة في كل محل يستلزم انفعال محلها عنها والاضافة
بينها وبين محلها فالعلم هو هذه الاضافة كما نقل استاد الاستاد في حواشى
التهذيب عن بعضهم ان العلم فينا هو هذه الاضافة وقد مر نقلا عن
الامام في المباحث المشرقية في اواخر بحث حدوث العالم ايضا فقوله
جار على سياق مذهب المتكلمين اشارة الى انه ليس هذا مذهبهم بعينه
حيث قال جار على سياق ولم يقل جار على مذهب المتكلمين بناء على ان العلم
عندهم اضافة بين العالم والمعلوم الخارجى حتى تفاوت الحال بوجوده
في الخارج وعدمه ويستشكل عند عدمه وحاصل ما قلنا بعد هذا بلا واسطة بقولنا

اقول

اقول الذى يدفعه عن جانب شارح الاشارات في دفع هذا البحث عنه
انه لم يوجد ولا يوجد زمان لم يكن ولا يكون المعلول حاضرا عنده فلا يلزم
نفى العلم عنه تعالى في وقت لكن يبقى الكلام ح في سبق العلم على وجود
الحادث بل في حدوث الحادث ايضا الا ان يقال الحدوث انما هو بالقياس
الى الزمانيات اورد الشارح في شرحه للهياكل في الهيكل الخامس نقلا عن
ابن كمونه ان معنى عدم الحادث ليس هو العدم الحقيقى بمعنى ارتفاع الماهية
في الخارج بل الاضافى وهو عدم الشئ عن شئ آخر كما يسمى الصفة عن الموصوف
فيقال انها عدمت عنه او كما يبعد الشئ المبصر عن الشخص المبصر فيقال لذلك الشئ
انه عديم عند الحس وهذا على الحقيقة تغير وانتقال وانما يقال له عدم على طريق
المجاز وتصورات هذه المعانى وفيه انتهى ثم قال ورايت مثله في الفصول
الافلاطونية وفي بعض رسايل الصوفية چون مقصود ازالكا وعالم وآدم ابن
بود كه خود را در غير مشاهده كند افنا واعدام وهدم ومحو از براى جه بود
جواب افنا واعدام ورحقايق وذوات وماهيات ومعلومات نيست بلكه
در صور وظواهر فنا وعدم طارى ميشود يعنى حقيقت عدم متصور نميشود
ونزد محقق يك ذات وحقيقت است كه در صور مختلفه جمال مينمايد چنانكه
از تعدد امواج تعدد بحر لازم نيست از تعدد صفات تعدد ذوات لازم
نمى آيد عالم صورت قديم است وقدم معنى عالم وكذا ما حصل مثله عن جانب
المتكلمين فيما سياتى كما قلنا في الاصل فلا يخفى عليك انه يمكن ان يقال لهم
لكن لزوم عدم علمه بعالم يوجد اصلا في الماضى ولا يوجد في الاتى وارد
عليهما باق لا يندفع بهذا ايضا قوله وانه مضايف الخ وفي بعض النسخ
فانه مضايف الخ فعلى النسخة الثانية يكون ازلية الاحضار دليلا على ازلية
الحضور ويكون ازلية الحضور مطلقا اصليا ومقصودا بالاثبات فقوله بل يقول
احضار الخ يكون اضرابا عن جعلها مقصودا اصليا لكون الاحضار صفة
الواجب لا الحضور وكان الحق تصحيح ازلية صفة الاحضار فيه فازلية كافية
عنه الزايد مستدرك وعلى النسخة الاولى يكون ازلية الحضور دليلا لازلية
الاحضار ويكون ازلية الاحضار مقصودا بالاثبات كما في الاضراب فيكون
الاضراب اضرابا عن طريق الاستدلال واثباتها به ويحتمل الترقى ايضا قوله

وان يقال لم عطف على ان يرتكب وكذا المحتاج ويناقش ويتردد والآ علم ان
ورود هذا بناؤه على انهم قالوا ان الاضافة لازمة للعلم فنا ملزمه فانه ح
يعم الاشكال بعدم الطرف حين عدم المعلول يعني ان الاشكال كان خاصا
بالتكلم بلسان الحضور والاضافة فعلى هذا يكون واردا على القائل بالارتسام
ايضا ثم اعلم انه يكون هذا جوابا آخر عما اورد بقوله لا يقال انه يقول بالارتسام
ثم اعلم انه يكون هذا جوابا آخر عما اورد بقوله لا يقال انه يقول بالارتسام لم
ثم اعلم انه على اي حال سواء كان بناء الايراد على القول بلزوم الاضافة او جريانه
على مساق مذهب المتكلمين انما يلزم كون الاضافة طرفا لنفسها لولم يوجد الصورة
المرتسمة والا فالطرفان ح هما ذات العالم والصورة المرتسمة وهذا هو المراد بقوله
الا انه قال على لم **قوله** ويناقش اي يدفع مناقشة من يقول انه لا يكفي التغاير
الاعتباري من المفاعلة او المراد انه يناقش في الكفاية وعدمها او المراد انه يقول
بالكفاية بطريق المناقشة لا على وجه التحقيق والجزم **قوله** وسيجيء تفصيله اي تفصيل
ان النسبة بين الشيء ونفسه كما في علم الشيء بنفسه وعلية الشيء لنفسه وامثالها
غير معقول والتغاير الاعتباري غير كاف **قال الشارح** والآخر خارجا يفهم منه
ان مقابله وهو الوجود العلمي ليس وجودا خارجيا فينافي كونه عين علمه وصدوره
عنه بحيث ما لا يكاد كسائر الصفات الذاتية فان الصفات الذاتية موجودات
خارجة وان قطع النظر عن دلالة المقابلة والتزم نقصان العبارة وقيل انه ايضا
وجود خارجي يجب ان يلتزم جواز وجودين خارجيين للشيء واحد والشارح ادعى
استحالته في مواضع وحكم ببداهتها وجواز وجود خارجي للممكن صادرا بالذات
فيكون جميع الممكنات صادرا خارجا بالاختيار وبالايجاب باعتبار الوجودين
بل اكثره بالذات فان المعدومات المعلومة اكثر بل غير متناه **قال الشارح**
لكونه مجردا لم كان المناسب ان يقول لكونه صادرا عنه باعتبار هذا الوجود
فان شارح الاشارات جعل الصدور منشأ كونه علما كالحلول لا كونه
مجردا حاضرا عند مجرد بل لعله لم يجعله احدا ايضا منشأ كونه علما نعم جعلوه منشأ
كونه معلوما واستدلوا به على معلوميته ساكتا عن كيفية علمه **قال الشارح** يعلم جوابها
اجمالا دعوى الاجمال لا ينافي الخلاف في كونها علما بالفعل اولا او المراد بهو
الاجمال عندنا ويحتمل ان يكون مراد المتوهم نفي العلم الاجمالي والاجمال في العلم

وان

وان يقول به ويقول انه علم بالقوة للافراد وكذا الكلام الامام كما سيذكر **قوله**
التي كانت متصورة لم فيكون هذا الاجمال بين التفصيلين فكما يكون الاجمال
مبدأ التفصيل بعد يكون التفصيل مبدأ الاجمال **قوله** لا بطال كل لم دليل لجعل
مجموع الوجهين وجها واحدا استقلالا او مع ضم والشق من الثلث اعم من
الواحد والاثنين منها فلاننا في الاستقلال وبالوجوع يعرف جميعه الحال
الوجه الاول على ما نقل في الشرح الجديد للتجريد ان تلك التفاصيل ان كانت
معلومة وجب ان يتميز كل واحد منها عن غيرها فيكون التفصيلي حاصلا وان
لم يكن معلومة لم يكن العلم بها حاصلا اصلا والوجه الثاني انه يمتنع حصول صورة
واحدة مطابقة لامور مختلفة لان الصورة الواحدة لو طابقت امورا مختلفة
لكانت مساوية في الماهية لتلك الامور المختلفة فيكون لتلك الصورة حقايق
مختلفة فلا يكون صورة واحدة بل يجب ان يكون لكل واحد من الامور المتكثرة
صورة على حدة ولا معنى للعلم التفصيلي الا ذلك اعني ان يكون للمعلومات
المتكثرة صور متعددة بحسبها فينكشف كل معلوم منها بصورته ويمتاز عما
عداه انتهى ولا يخفى ان الوجه الثاني لا يبطل الا الشق الاول والثاني دون
الثالث واما الوجه الاول فظاهره انه يبطل الشق الثالث ومعنى كون التفاصيل
معلومة انها معلومة ضمنا مع انطباق الصورة الحاصلة للمجموع من حيث هو مجموع
فيتميز في الضمن ولكن لعله يمكن ابطال جميع الشقوق به اذ وجوب تميز كل
واحد منها عن غيره عام في صور الانطباق وليس البناء على الانطباق وفساده
اذ هو مسكوت عنه ويدل على امتناع انطباق تلك الصورة على كل واحد ايضا
لاستلزامه عدم الامتياز ومثله الشق الثاني وكذا الثالث والتردد في الثالث
بان العلم الحاصل من انطباق الصورة على المجموع من حيث هو مجموع هل يكفي
في التفصيل ام المستلزم له هو التميز الخاص والمناقشة في حصوله في انطباق
المجموع كما سيجيء على تقدير تمامه وبقائه لا يضر في عموم الدليل وشموله في قصده
على ابطال جميع الشقوق فان عدم اتمام الدليل مع تعميم المدعى وتعيينه عنه
امر وعدم التوجه وعدم جعله متعينا امر آخر والامتياز المدعى بعد معلومية التفاصيل
يحتمل ان يكون نوعا او صنفا واحدا او مختلف الانواع او الاصناف او في الجملة
واعم منها ثم التردد اما في لزوم الامتياز او في لزوم التفصيل وحاصل الوجه الاول

الآحاد وان كانت معلومة اجمالا وجب امتيازها والامتياز مستلزم التفصيل
فالاجمال يستلزم التفصيل وهو مستلزم لنقيضه فهو محال فالاجمال محال فقوله
وان لم تكن معلومة يحتمل وجهين احدهما ان يكون المراد به نفي العلم التفصيلي
اللازم للامتياز اللازم لكون الاجمال علما فيكون كان يقال ان كان في
الاجمال علم بها يلزم الامتياز بينها وان لم يحصل الامتياز لم يكن علما بها بطريق
عكس النقيض لكنه احد تالي الثاني فيكون شق الترديد الاول مذكورا كلون
عين المراد فكانه قال وان لم تكن معلومة فهو المراد بل هو مذكور اولا في مرتبة
الدعوى بان الآحاد ليس معلومة فيكون الحاصل ان الآحاد ليست معلومة
والا فكذا وكذا وثانيهما ان يكون المراد به نفي العلم الاجمالي كما هو مقتضى الشق الاول
فيكون في مرتبة ان يقال والا فهو المراد وان كان الظاهر الآتي منه كون المقدم
عين الثاني او ان المراد في المقدم نفي العلم الاجمالي وفي الثاني هو السلب الكلي
وان كان سلب التفصيل مسلما عند الخصم او المراد في المقدم سلب معلومية الآحاد
اجمالا ومطلقا وفي الثاني سلب العلم الاجمالي او المطلق عن العالم اي سلب
عالمية العالم علما اجماليا او مطلقا والتلازم بينهما لا يخفى وان كانا متضايفين
وايضا المسلوب نفس العلم لا العالمية فرق بين الضرب والضاربية **قوله**
والعلم بالوجه الكلي الخ جواب عن سؤال مقدر سيجيء نقلا عن شارح التجريد دون تعريض
ببطلانه على بطلانه **قوله** مع ان كلامه ههنا حيث صورة في كل المجيب
عن مسئلة سمعيها وعقليها والمعنى الاول ليس كذلك فانه يوجد في كل حكم كلي
في كل قضية كلية حاصلة لكل احد من ذوي العقول الكاملة من غير تخصيصه بوقت
دون وقت وحال دون حال **قوله** مع ان هذا العلم الخ علاوة بالنسبة
الى الجواب عن المقدر وانما يرد على من التزم الاجمال في علم الواجب بخصوصه كما
قرره الشارح في المخلص لا على كل من يقول بالاجمال اين كان والاول كان عاما
والتأييد لمحصول الشارح لا ينافي عمومه فقوله فكيف يلتزم المتكلمون الخ اما بناؤه
على ما قال من انه جار على مساق مذهب المتكلمين او على ان الشارح من المتكلمين
النافين لهذا القول كما مضى تأويله بعد قول الشارح بل الحق ان القول بان الاجمال
ليس علما ايراد على الشارح القائل بان علمه تعالى اجمالي بسيط سواء كان من المتوهم
او من الامام فالمقدر بجواب شارح التجريد عن قول الامام يكون عن جانب هذا

الشارح اثباتا للعلم الاجمالي له تعالى وان لم يكن في موضعه مسوقا لهذا الغرض
بل لاثباته في الجملة في الواجب او في غيره فان ايراده ههنا كان ايراد كلام الامام
للايراد عليه كما يتوهم لانه محض حكاية تقريبا في صل المراتب ان الاحتمال
للشارح اولا والتوهم عليه والعلاوة الاولى ايضا عليه وجوابها له لكنها ليس
في المقام ظاهرا بل يخالف التعريف والتزام الاصطلاحين يدفعه فلهذا ولئلا
يتوهم ان جوابه جواب عن العلاوة الثانية ايضا اورد جوابها قبل هذه **قوله**
وايضا يرد الخ هذا ايراد على شارح التجريد حيث قال فيصح ح ان الحكم على
تلك الافراد دونه **قوله** وايضا يلزم ان لا يعلم الخ هذا كالعلاوة خاص
بمن التزم الاجمال في علم الواجب كالشارح **قوله** ايضا اي كالاحتمال
الاول بين جزء زيد لانطباقها على المجموع ايضا ويتعلق وجوده الشيء لنفسه بالغا
ما بلغ كما سيذكر رابعا لا يختص بهذا الشق الثاني ولا يختص بالتزام الانطباق على
المجموع من حيث هو مجموع ايضا بل يجري في الشق الاول ايضا فان الانطباق الواقع
على زيد واجزائه حصلا يستلزمها لكون اجزائه كهو من آحاد الموجودات واستلزام
علم كل مجموع للعلم باجزائه فالانطباق على زيد يستلزم اشتمال تلك الصورة على صور
اجزاء زيد ثم انطباقها على جزء زيد لكونه من افراد الموجودات المدركة بهذا العلم
يستلزم اشتمال جزء زيد على نفسه وعلى اجزائه الاخر ايضا وهكذا **قوله**
فان اجيب الخ جواب عن لزوم التفصيل على تقدير الامتياز بالفرق بين التفصيل
والاجمال بالاخطار وعدمه **قوله** اما اولا فبان العلم الاجمالي الخ هذا ابطال
الاجمال مطلقا ولا خصوصية له بما التزمه الشارح **قوله** اما ثانيا فهنا
لما التزمه الشارح في علم الواجب ولا يبطل مطلق الاجمال **قوله** واما ثالثا الخ
هذا كسابقه بلا واسطة خاص لبطلان ما ذهب اليه الشارح **قوله** واما رابعا الخ
هذا عام كالاول بعد الترديد وانحصار السؤال الثاني منه سواء كان في علم الواجب
او في غيره ومع الترديد والانحصار بل على اي حال خاص بما التزمه الشارح في علم
الواجب لتوقفه على انطباق الصورة على المجموع من حيث هو مجموع اللازم في علم
الواجب لاحاطة علمه تعالى بجميع الموجودات كما هو مقتضى الكمال ولا حرج في الاجمال
في علمنا اذ يجوز ان لا نعلم المجموع بل مجموعا لا نعلم آحاده بالتفصيل وبالجملة ان
لا نعلم مجموعا مع اجزائه صورة واحدة اجمالية وفي الواجب كون الصورة

الواحدة الاجمالية علما جميع الموجودات ملتزم لكلام قوله بالنسبة الى قوله الخ
متعلق بالمعدية اى المعدية بالنسبة الى هذا القول فهذا القول في مرتبة الجزء الآخر
لان الجزئية او مثل الجزئية بالنسبة الى هذا القول بان يكون هذا القول في مرتبة المحكوم عليه
ويكون هناك قول آخر في مرتبة جزء آخر فهذا اذا كان المراد بقوله فانه يتبادر الى آخره
التوهم بانه حكم الوهم لا حكم العقل والا فيكون متعلقا بالجزئية لانه ح يكون جوابا بعد
جواب لذلك القول فانه ايراد ح فالجواب الاول هو الحكم السابق عليه لانه علم بالفعل
لا بالقوة كما توهمه ح والجواب الثاني هو هذا بعد تسليمه في المثال قال الشـ
واما على مذهب الحكماء القائلين الخ لم يظهر وجه قول هؤلاء الحكماء بوجود الاشياء والتزامه
في العلم للعلم حتى ياتى الترديد المذكور ايرادا واستفسارا لما احتاج اليه من قال
انه اضافة للاضافة الطالبة للطرف وكذا من قال بالارتسام لان الارتسام وجود
علمى للمعلوم بل لا حاجة لهم اليه لان المحقق من مذهبهم ومعنى قولهم بان صفاته عين
ذاته تعالى ان العلم باى وجه كان من الاضافة او الانفعال او الارتسام وترتب اثاره على
الذات المتعالى فيصح منهم ان يقولوا ان ذاته نفس الاضافة او نفس الصورة المرتسمة
او الانفعال بالمعنى المذكور او الوجوه الأخر من المذكورات او المحتملات على ما اختلف فيه
الفرق واختار كل منها طائفة وعدم تحقق المانع الخاص في بعض الصور لا ينافي
تحقق مانع آخر ولا يستلزم اتحاد الفساد في الصورة المشهورة عنها بل المجموع
الف ذات دليل واحد لالتزام العينية بالمعنى المذكور وطلب الاضافة والانفعال
مثلا الطرف او امر آخر سوى ذات العالم لا يقتضى ان يتحقق ههنا طرف
او امر آخر ايضا وان لم يتحقق الاضافة او الانفعال لقيام الذات مقام الصفات
وجميع ما يتعلق بها وسيجئ في الاصل وجه في الجملة ثم ان الكل يقولون بانه
لا ح عن اضافة والقائلين بالعينية يقولون بها بدون ان يعنوا ان العلم
بمعنى الصورة المرتسمة علم او بمعنى آخر بل ايا ما كان فهو عينه ولا حاجة لهم الى
التعيين فيتقوى من وجه وجه ورود هذا الايراد وطلب العلم وجود المعلوم
فالاحتياج لهذا او الجواب ايضا بانه لا يلزم على القائلين بالعينية لقيام الذات
مقام الصفة والاضافة والطرف كلها من كلام الشيخ ان كان ترديدا على مذهب
هؤلاء القائلين بعينية الصفات فالكلام مع الشيخ وان كان ترديدا على
مذهب من يقول بالوجود العلمى ايهم كان فالكلام مع الشـ في جعله واردا

على

على القائلين بالعينية وما نقله ههنا من الشيخ غير مصرح بان الايراد على اى طايفة
ولعله في موضعه مصرح به ثم آخر الكلام يدل على انه ترديد واستفسار لا ايراد
حيث قال انه لا يتجاوز الحق عنها لان عدم تجاوز الحق عنها ينافى كونه ايرادا
لان الايراد انما يتم اذا كانت الشقوق كلها باطلة وعدم تعيين الشق الحق
لا يكون ايرادا الا ان يقال مراده من عدم تجاوز الحق عن الشقين ادعاء الحصر
فيهما بعد القول بالوجود لاحقية احدهما في نفس الامر ولزوم حقية احدهما على
تقدير القول بالوجود لا ينافى بطلانهما في نفس الامر لجواز كون المقدر محالا
قوله ولم يتعين انه يكون من كلام الشيخ على صيغة مجهول المضارع ويحتمل ان
يكون من كلام الشـ على صيغة المعلوم ومثله في احتمال كونه كلام الشيخ
او الشـ وقد يسر لنا الخ والظاهر ان هذا من الشـ رح ثم ظاهر لواحق كلام الشيخ
في الايراد المذكور بعده من انه ياتى الترديد على سياق مذهب المتكلمين
ايضا وان الاحتمال الذي ابداه بعض المتأخرين الخ على ان المعنى ايراد
قال الشـ لا باس بقيام الخ لا يخفى عليك ان حاصل هذا الجواب
هو الجواب الذي ذكر في جواب الايراد على المخلص من ان الممكنات بحسب
هذا الوجود عين العلم وصادر بالايجاب لانه نقول ههنا الممكنات بحسب
هذا الوجود قايم بذاته تعالى وعين العلم والجوابان مشترك كان في ادعاء ان
الممكنات بحسب هذا الوجود هو عين العلم غايته انه قال هناك صادر
بالايجاب وههنا قايم بذاته تعالى بحسب السؤال في الموضعين مع لزوم كل
منهما للآخر وكان يتراءى الى الآن من السوابق ان الجواب المخلص جواب
خاص لكن يمكن اجراؤه على سياق مذهب المتكلمين ايضا فان مذهب
المتكلمين هو ان العلم اضافة وكان الاشكال بحسبه فلا تغفل عن الموضع
الذى يتبين الكلام فيها على هذا النمط في الاصل والتتمة وقد مر في الشرح في آخر
بحث حدوث العالم ايضا قوله لان وظيفة المنع اى المنع جاز له
وهو اسلم ممكن حمله على المنع فلا يرد عليه المنع لانه لا يحرر عند الاستدلال
بطريق المعارضة وحاصل الجواب هو انه ادعاء استدلالا علته باستحقاقه له
المذكورة او ادعاء محضا بلا قصد استدلال قوله بعد تسليم الاول
حاصل الاول ان الشئ المتصور موجود في الذهن بنفسه وحقيقته قائم به لكن لا يكون

منشأ الاتصاف ومصدر الآثار باعتبار هذا الوجود اذ هذا ربما على الوجود الخارجي
وحاصل الثاني بعد تسليم عدم الفرق بين الوجودين فيهما منع القيام وتسليم
الحصول بطريق حصول الشيء في المكان والزمان قوله اي العلم فا بدها
السعي ان الفارق بين الحصول والقيام لا يكون مذهبه مغايرا في نفس
الصورة اذ ليست الصورة عنده علما بل العلم عرض وكيف ولا يسمى صورة
والصورة امر مغاير حاصل في الذهن وليس علما وليس مثل القائل بان الشبح
والمثال فانه يقول ان الشبح علم وصورة ذي الشبح فمذهبه مذهب في الصورة
التي هي العلم نعم لو كان الكلام في الصورة الحاصلة مطلقا علما كان او لا
يكون مذهب الفارق مذهبا آخر ولا يحتاج الى التفسير ثم الاصح والانفعال
وان كانا مذهبين في العلم لكنه خارج عن المبحث في هذا المقام في
هذه المرتبة قوله ولعل وجهه ان هذا هو الموعود في القريب ثم لا يعلم
انه ما معنى الحصول في الذهن فكيف بدون القيام بالذهن وكذا
ما معنى كونه موجودا في علمه بدون القيام به قال في شرح الملخص لفظة
في وان كانت مستعملة في معان كثيرة اما بالاشتراك او بالتشابه كما
يقال في المكان وفي الزمان وفي الحقيقة وفي الغرض وفي الغاية وفي
الكل الى غير ذلك من الصور الا انا لا نعني بها في قولنا الموجود اما ان يكون
في شيء ان يكون مختصا به ساريا فيه بحيث يكون الاشارة الى احدهما
عين الاشارة الى الآخر تحقيقا او تقديرا ومع ذلك يكون ناعتا له الى
آخر ما ذكر في ذلك الشرح فانه طويل فيه ثم انظر فيما نحن فيه فانه باي
معنى يناسب من المذكورات او المتروكات فان الظرفية باي معنى كان
لا يتصور في حقه تعالى والمحالية مهروب عنها لاستلزامها القيام به فالحكم
في البواقي المذكورة مثلهما واطلاق الغاية عليه تعالى بمعنى آخر ولا يناسب
اليها بذلك المعنى يبقى وتنزه عن الكلية والغرضية فلا يناسب الى مذهب
المعنيين ايضا والباقي مرجوم على الغيب فان تكلفنا بعد تكلفنا رجما بالغيب
والظاهر ان معنى وجد الشيء هو هذا ولا خصوصية له لكونه في علم الواجب
او في علمنا قال في شرح الملخص ونحن نذكر المذاهب المنقولة في العلم
اما الشيخ فقد اضطرب كلامه فيه فتارة جعله عبارة عن امر عدمي وفسره

بالتجرد عن المادة وتارة جعله عبارة عن صفة وجودية وهي الصورة المنطبعة
في الجوهر العاقل المطابقة لماهية المعقول لانه قال في الاشارات ادراك الشيء
هو ان يتمثل حقيقته المدرك عند المدرك وتارة جعله عبارة عن مجرد
اضافة وتارة عن صفة ذات اضافة انتهى لا يخفى ان الظاهر ان المراد
من التجرد عن المادة هو التجرد عن المادة كما ان المراد من تمثل الحقيقة هو الحقيقة
المتمثلة ومن حصول الصورة هو الصورة الحاصلة وهذه مسامحة مشهورة
والتعجب انه اورد ههنا عبارتين عن الشيخ على وتيرة واحدة كلاهما مصدر
مضاف الى شيء ان حملتا على ظاهرهما يدلان على العدمية وان صرفتا
فكذا فلم حمل احدهما على التأويل والآخر على الظاهر فحكم باضطراب كلامه
نعم في الحمل على الظاهر يمكن الفرق بين التجرد والتمثل لكن بهذا القدر
لا وجه للحكم بالاضطراب خصوصا اذ شاع في معنى وهذا اذا لم يكن
الحكم بالعدمية صريحا من الشيخ ثم قال ثم الذين اختاروا انه مجرد اضافة
اختلفوا فمنهم من سمى هذه الاضافة بالتعلق واثبت امرا آخر يعني
هذا التعلق وهو مذهب نفاة الاحوال ومنهم من قال العلم صفة وجودية
توجب العالمية والعالمية حالة لتلك الصفة لها تعلق بالمعلوم فهؤلاء
اثبتوا امورا ثلثة احدها العلم وهو صفة وجودية والثاني العالمية وهي
صفة لا موجودة ولا معدومة وسموها بالحال والثالث التعلق المنسوب
الى هذه العالمية والامام اختار من هذه المذاهب انه امر اضافي قوله
مع ان الظرف لم يتعين تحت ان يكون طرف الاضافة هو الصادر لان
الحاجة له لان يكون طرف الاضافة امرا هو الحاصل في العلم والذهن والصادر
امرا خارجا ولا يعقل انه لم يجعل ههنا طرف اضافة العلم نفس العلم
ولم يستشكل بسببه كما مر في السابق القريب فتأمل قوله
ان يقال في المخلص هذا المخلص غير مخلص الشيء وعام فيه مذهب
المتكلمين يلزم الخروج عن القول بالاضافة والتزام ان الذات تام مقام
الاضافة وطرفها وفي مذهب الحكماء القائلين نفيه الصفات والعلم له
تعالى اضافة كان او صورة او اي شيء يلزم التزام ان الذات تام مقام
طرف الاضافة ايضا علما كانت او لازم علم قال الشارح لان كون العلم

بالعلة ثم يفهم من هذا ان معنى انطوا ر علمها في علمه تعالى هو اتحاده به وما ذكره
في تزييفه من المعقول في العلم الاجمالي يدل على ان اشتمال علمه بذاته تعالى
على علمه بالممكنات وانحلاله اليها فلا سيما فلا بد من تاويله في المدعى او في
الدليل وعلى اي حال بقوله ليس المعلولات مما ينحل اليها العلة لا يطابق اما على الاتحاد
فقط واما على اشتمال علمه تعالى على علمها واندراج علمها في علمه فلان المسلوب
اندراج نفس المعلولات في العلة وانحلال العلة اليها وكان المدعى سلب اندراج
علم الممكنات في علمه تعالى بذاته وانحلاله اليها واتحادهما سوا دي هذا المعنى لا جرم
حيث قال فذلك يفضي الى ان يكون العلم بالواجب المقتضى بعينه هو بعينه العلم
بالمضاف الآخر ولم يقل يكون احد المتضايفين عين المضاف الآخر فلئن قيل
في جانب العلة ان علمه عين ذاته تعالى فحكم احدهما هو حكم الآخر فليس كذلك
الحال في الممكنات وعلم الواجب اما ما الا عند من قال بالعلم الحضوري فالكلام من
اوله الى آخره لا يخلو عن تشويش في كل قدم وما خلى عن اضطراب في خطوه
والله المستعان ومنه التوفيق وعليه التكلان ثم اعلم ان الانطواء في هذا المقام
مذكور في اربعة مواضع احدها ههنا مستعمل بفي فيناسب ان يكون معناه
الاندراج والدخول في مقابله والدليل المذكور لنفيه ايضا بناؤه على هذا وفي
موضعين اخرين ايضا مستعمل بفي وفي واحد منها مستعمل بعلى والمراد من
المنطوي ههنا هو المقابل للمنطوي هناك اذ المراد من المنطوي المستعمل
بفي ههنا هو علم الممكنات ومن المنطوي المستعمل بعلى هو علم الواجب حيث
قال وعلمه بذاته تعالى على ما هي علته منطو على علمها بالممكنات وقال فيتضمن علمه
بذاته علمه بالممكنات فهذا التفصيل ان يكون معناه الاشتمال فاما مشترك لفظي
او في احدهما مجاز او له معنى عام يكون من المعنيين فرداله فلعل الشارح
اراد بقوله وما بينوا كيفية الانطواء هذا فتامل فيه قال الشارح فذلك يفضي ثم
حاصله ان الاجمال بالطريق المذكور لا يتصور بين العلة والمعلول فلا يبقى الا جهة
المضايفة فالقول بوحدة العلم والاجمال فيهما يفضي الى ان يكون العلم باحد
المتضايفين بل علم كل ملزوم بعينه عين علم لازمه لان الوجه المذكور لم يوجد
الا ان علمه يستلزم علم معلولاته لكونه مبدأ لها فالاستلزام لو تحقق بوجه آخر
ايضا يستلزم الاتحاد وهذا ايضا باطل بل اظهر بطلانا منه ويحتمل ان يكون

بناؤه على الالزام على ذلك القائل ان كلامه لا يتم في العلة والمعلول حتى الشارح
على المضايفة لسبقي لقوله فان قلت العلم بوجه ورود فان المورد له بالنقض
بالمتضايفين حتى يكون قد طوى هذه المرتبة بالتفصيل وفصل وحكم ببطلان
استلزام السببية الاتحاد فاثبات السببية فقط في مقابلته لا يفيد بل يقال
بناؤه على الخلط بين العلة ومطلق الاستلزام المتحقق في المضايفة بل في غيرها ايضا
فتوهم ان بناؤه على مطلق الاستلزام فانتقض بالمضايفة وحكم ببطلانه فحكم ببطلان
نحن مافيه ايضا فقوله فان قلت يطابق بان ليس بناء كلامنا على مطلق الاستلزام والمضايفة
بل على السببية والعلم بالعلة سبب الخ معلى اتى حال الح كلامه عن ضعف اما في ربط
فذلك يفضي على سابقه او في وروده فان قلت العلم بعده قال الشارح فان قلت
العلم بالعلة سبب الخ حاصله ان تجويزنا اتحاد العلمين والاجمال ليس من جهة
الاستلزام مطلقا بل من جهة سببية العلم بالعلة للعلم بالمعلول وبعد تسليمها
منع العينية فالنظر في الجواب فانه انما يتوجه لو كان ذلك القائل مستدلا وليس
وظيفته المنع كما ظهر من كلام الشارح ايضا في اجزاء الاحتمال الذي ابداه بعض المتأخرين
على سياق مذهب المتكلمين والحكماء وانه بطريق الاحتمال واعلم انه يمكن ان
يستدل على ابطال العينية بعد اثبات السببية بتباين العلة والمعلول فيمكن
انه يعارض بالمثل في مقابلة السائل فيتفطن من هذا ان قوة المنع الاول سبب
ضعف المنع الثاني وضعفه سبب قوته فان السببية مانع الاتحاد فبوجودها
يقوى منع الاتحاد وبعدمها يضعف لانتفاء احد الموانع المقررة قال الشارح
وذلك لا يحصل بمجرد الاستلزام كان الشارح اشار الى ان العلية تنافي الاتحاد
فلا يتوجه لما قررنا سابقا بلا واسطة فلا يبقى الا مجرد الاستلزام ومجرد الاستلزام
ايضا لا يوجبه لما سلمت لجواز ان يتحقق الاستلزام في ضمن العلية المنافية للاتحاد
مثلا والا فكلام السائل كان بعد التنزل عن مرتبة الاستدلال بالاستلزام
الى مرتبة الاستدلال بالعلية وتسليمه ان الاستلزام المطلق لا يستلزم وبناء
هذا ايضا على ان كلام ذلك السائل استدلال وقد عرفت الحال قال الشارح
واعلم انهم ذكروا انه لا يعلم ان الشارح اورده ههنا باعتقاد انه مذهب آخر سوى
ما سبق ذكره او اعاده ليورد عليه ما لم يورد هناك فانه ان كان المراد هو الاول
لا يظهر مغايرته له بوجه وان كان المراد هو الثاني يجب ان يتغاير الايرادان ليظهر

كيفي

فائدة الا اعادة ولا يظهر هذا ايضا والا زدياد بقوله ولو صح ما ذكره من ان
في اعادة السوالي واقتضا ما صح والا فلا والظ لا وان كان المراد تغيير العبرة
وهو ايضا غير ظ **قال الشارح** ثم انهم ذكروا ان علمه تع هذا الكلام منه يحتمل وجهين
احدهما ان يكون القايل بالانطواء هو القايل بالحضور كما قال فبعض بهذا
وحضور احد المتباينين للانطوى فيكون ما ذكر ههنا ايرادا آخر على القايل
بالحضور من جهة القول بالانطواء ايضا فكان اللايق ح ان يقول بعد اتمام البحث الثامن
على القايل بالحضور وفي ذيله ثم انهم يقولون بانطواء علمه تعالى بالممكنات في علمه بذاته او
بانطواء علمه بذاته على علمه بالممكنات كما هو مؤدى كلام الشارح في الموضعين
ويطوي المراتب الثلث في ذكر الانطواء فمورد الايراد المذكور منعا ونقضا
فيكون من تتمة البحث على القائلين بالحضور من جهة القول بالانطواء ايضا لان يذكر
الانطواء بعده كانه مذهب آخر مرتين ويورد في كل مرة عليه ما اورده ثم يقول
ثم انهم ذكروا ان علمه تعالى علم حضوري فيورد من جهة القول بالحضور ايضا ما اورده
اولا ويطول الكلام مع ان هذا الايراد ايضا يرجع الى سابقه بالمآل تأمل
وثانيهما ان يكون القائلون بالانطواء جماعة اخرى فيرجع ضمير انهم غير من يرجع
اليه في موضع آخر بل الضمير الاول ايضا يغاير سابقه ذكرا ويكون غرضه ههنا
اجراء احتمال على القول بالحضور وعلى سابقه كما مر مثله في الجواب المخلص باعتبار
مذهب مذهب والذي يظهر لمن تأمل فيه انه خلاصة مجموع البحثين السابقين
البحث الثامن المورد على القايل بالحضور كما يستفاد من اول الكلام والبحث
الاخير المورد على القايل بالانطواء كما يستفاد من اواخر كلامه حيث قال ومن
البين ان وجود العلة ليس بعينه وجود المعلول الخ ثم المناسب على هذا الحال
ان يقول والعلم في العلم الحضوري هو بعينه الصورة العينية بدل المعلوم فيه والمعلوم
في العلم الحضوري الخ باستبدال المعلوم الى العالم ولا يبعد ان يكون العبارة العلوم
لا المعلوم ويكون المعلوم غلطا من الناسخ او يقول والمعلوم في العلم الحضوري
هو بعينه الصورة العلمية بتبديل العينية الى العلمية والا فالمعلوم في العلم الحضوري
ايضا هو بعينه الصورة العينية ولا خصوصية له بالعلم الحضوري ويجوز ايضا ان يكون
لفظ العينية غلطا من العلمية لادنى تحريف من الناسخ في احد الموضعين
على تفاوت ويكون الجواب المخلص ح لو تم جوابا عن البحث الاول ولا اثر من الجواب

عن

عن البحث الثاني في الكلام ويكون المراد مما ذكره سابقا ما ذكره في آخر كلامه
بعد نقل البحث الى الوجود الارتسامي من انه بالايجاب وعلى الصفة بعد التزام
العلم الحضوري لا التزام الارتسام والعلم الاجمالي الى آخر ما قال هناك والا لم يتوجه
اليه ما قال وفيه ما اشرنا اليه سابقا ولو قطع النظر عن ظ كلامه وهو ان المراد مما
ذكره سابقا هو التقدم باعتبار والتأخر باعتبار آخر في الوجود الخارجي والتزام
تغاير العلم للمعلومات بالاعتبار فقط لا الارتسام ايضا نقلنا مراده مما ذكره سابقا
التزام الارتسام الى آخر ما قال وكما يتوهم توجه سوال ان يقول احد لا حاجة لنا الى
هذا الالتزام لانا نلتزم الحضور ونقول ان الوجود الخارجي علم ومقدم باعتبار
ومعلوم ومؤخر باعتبار آخر كما مر في الارتسام فاجاب عنه بان فيه اي
فيما ذكرته ما اشرنا اليه سابقا كما ذكر والحاصل ان الظ ان يكون ضمير فيه في وفيه
ما اشرنا اليه راجعا الى المخلص المذكور قبله بلا واسطة ويكون ايرادا عليه ويجب
ان يقرر على وجه يرد عليه ما اشار اليه لان السابق واللاحق كليهما كلامه فلعله اراد
اولا وآخرا وان قطع النظر عن ظ ارجاع الضمير وجوزنا ارجاعه الى غير المذكور
صريحا فيجوز ان يراد من المخلص التزام الارتسام ايضا فيكون وفيه ما اشرنا اليه
جوابا عن مقدر تتميما لما قبله لان دعوى الظهور وعدمه في نفس المراد بحيث
حتى يرد ان الظهور الثاني ولا اقل انه مساو على تقدير كون المراد مما ذكره
هو اعتبار التقدم والتأخر من جهتين فقط بدون العدول عن القول بالحضور
فقوله وفيه ما اشرنا اليه يكون عدولا عن القول بان فيه مخلصا لا تتميما له جوابا عن
سوال مقدر كما في الاحتمال الاول ولكن كانت العبارة الظ في هذا المعنى ح
ان يقول ولكن فيه ما اشرنا اليه سابقا لاستدراكه عدولا عن القول بان فيه
مخلصا ويختلف المرجع اليه للضمير المذكور بقوله فيه ما اشرنا على الاحتمالين فقوله فيه
ما اشرنا اليه سابقا له احتمالان تتميم وجواب عن سوال مقدر او سوال وهدم لسابقه
وقد كنا طوينا الى هذا الآن كلام الشارح على غرة والآن اردنا ان نكشف بعض
الغطاء عنه ببعض الكشف ولعل الآن ايضا كما كان • والتوفيق من الملك المنان •
وبيده كنوز الفضل والكرم والاحسان • **قال الشارح** وسياتي في رسالة تح
وما نقلنا في الاصل من الزوراء ليس المراد ان مقصوده من الرسالة المفردة
هي الزوراء وما وعده هو هذا المقال بل هذا الكلام مناسب للمقام اوردناه

مع الاحتمال **قال الشارح** والتعبير بعدم الغيبة ثم جواب عن سؤال مقدر بان المراد منه عدم الغيبة فاجاب بان عدم الغيبة ايض نسبة فلما كان اتمام السؤال السابق بدعوى ان عدم الغيبة ايض نسبة فصح الجواب وتم باختيار اى احتمال كان من عدم الغيبة وغيره فاختار فى الجواب اولا انه عدم الغيبة وعدم الغيبة ليس نسبة وثانيا بان النسبة يتصور ويصح بين الشئ ونفسه باعتبار قيد فى احد الطرفين فعنوان وايض فى الجواب الثانى فى كلام الشارح بالنظر الى اصل السؤال لا بالنظر الى الجواب عن كون عدم الغيبة نسبة ايض وان صح نظرا الى هذا ايضا بعد تسليم انه عدم الغيبة وعدم الغيبة ليس نفى النسبة بل هو نسبة والنفى لان التزام ان الحضور هو عدم الغيبة مما لا حاجة اليه ح لتصحيح الجواب ابتداء نعم لو كان هذا التعبير مقررا لامتناع تسه لا لتفاوت وتصحيح جعله جوابا ثانيا عنه مع قطع النظر عن الارجاع لكنه افهم بقوله لانه ايضا نسبة ان بناء الاول ليس على هذا وليس القول بان التعبير بعدم الغيبة لا يجدى كلاما برأسه وايرادا آخر حتى لا يصح دخول عنوان ايض بين الجوابين بل هو متمم لسابقه **قوله** ح اى حين اذ كان الكلام فى علم الذات بالذات لا اذ كان معنى احتياج الشئ الى شئ من جهة هو احتياج الجهة فى الحصة لان هذا مجرد اصطلاح وليس بناء ما ذكر على الاصطلاح ودلالة العبارة **قوله** حتى يكون الذات فى كل هذا قيد لعله قيد به لان نسبة شئ الى المجموع لا يستلزم نسبته الى كل جزء بل الى جزء منه تلك النسبة اولا فان لكل جزء له نسبة الى كله نسبة الجزئية وليس له لنفسه ولا لغيره من الاجزاء هذه النسبة وايضا له نسبة المباينة الى كله وليس له نسبة المباينة لنفسه وان كانت تلك النسبة الى ساير الاجزاء متحققة ايضا فبعد القيد يلزم حضور الجزء عند نفسه كما ذكر لكن يبقى ح احتمال ان يكون الحاضر هو المجموع لا بهذا الاعتبار منه وكان فاستحالته هو لزوم خلاف الفرض كما هو فى كون طرف النسبة هو الاعتبار فقط بلا مدخلية من الذات ولعله لظهوره انتركه باعتبار الاعتبار فقط وترك **قوله** وان كان الحاضر هو كم الشيء اجمالا الى ان مع اعتبار القيد فى واحد من الطرفين تحدث منه احتمالات باعتبار طرف النسبة الذات فقط والاعتبار فقط والمجموع من حيث هو مجموع بدون ملاحظة نسبة الاجزاء ثم الاثنان الاساسان ثم مجموع الثلثة فيتصور النسبة بين كل واحد منها والطرف الآخر فهذه سبعة احتمالات فاذا اعتبر القيد فى الطرفين معا تكون

الا

94

الاحتمالات الحاصلة منه حاصلة ضرب السبعة فى السبعة عددا فاذا انضم احتمالات اعتبار القيد فى كل واحد من الطرفين افرادا يزيد فى احتمالات اعتبار القيد مطلقا عدد ضعف السبعة على حاصل ضربها فى نفسها ثم اذا اعتبر التوزيع فى اعتبار نسبة كل واحد من اجزاء الاساس الاثنين او اجزاء مجموع الثلثة فى الطرفين يزيد الاحتمالات بكثير سبحان الله كلما اردنا التفصيل صار تفصيلنا اجمالا ومفصلنا مجملا ولم يتسلك ههنا علينا بل انقلب علمنا جهلا وقد فصلناه فى هذا فى شرح رسالة اثبات الواجب وحواشيها وهو ايضا مجمل بسيار بايان كم رسيم وقت كريز از مردم ميكنند وحشى دل قصد بيابان ذكر قال بعض من يستند اليه فى هذا المقام والحاصل ان حصول الشئ عند نفسه موقوف على كونه مغايرا لنفسه وكونه مغايرا لنفسه موقوف على اعتبار القيد لحضوره عند نفسه اعنى علمه بنفسه موقوف على اعتبار القيد وقد اخرج بعض الناظرين وقال ما شاء انتهى ويقال ليت لى علما بانه ما معنى اعتبار القيد وكونه موقوفا عليه لكون الشئ مغايرا لنفسه فانه ان اعتبر القيد ليكون طرف النسبة فلا يكون عالما بنفسه بل بذلك كما ذكر وان اعتبر علة لكون الشئ مغايرا لنفسه فهو مح لان النسبة بين الشئ ونفسه محال لذاتها بل قالوا الاتصور ولا تسع فلا يتعلق بشئ اصلا لانه فرع الامكان فالحيثية اما تقييدية او تعليلية فالاولى هو الاول والثانية هو الثانى اللهم احفظنى عن القول بما شاء **قال الشارح** لكن القدرة عندكم بهذا خلاف اصطلاحى ولا نزاع للمتكلمين فى المعنى الذى يقوله به الفلاسفة يعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل لكنهم يقولون بصحة وقوع مقدم كل من الشرطيتين بالنسبة الى وجود العالم وهذا نزاع فى امر آخر لا فى معنى القدرة يفسر الحكماء ثم عدم صحة الترك عن العالم بمصلحة العقل للمصلحة كما غماض العين عن العاقل الكامل فان كامل العقل اشد اغماضا واتم التزاما ممن نقص عقله وعلمه بالمصالح والمفاسد بحسب تفاوت الدرجات فى الطرفين كما يقول ح الحكماء لا ينافى الاختيار كما قرره الشارح ولعل غرض الشارح منه انه لا ينافى الاختيار ورفع الخلاف بين الفريقين فى القدرة بتغيير المتكلمين ايضا يعنى عدم الصحة بهذا المعنى لا ينافى صحة الترك الذى فسر المتكلمون القدرة بما يشتمل عليها فان قيل مراد المتكلمين صحته مع ملاحظة الحكمة والمصلحة قلنا مراده لا استحالة ح فى عدم القدرة بهذا المعنى والمستحيل هو ذلك المعنى بان يكون كالنور للنار

قال الشارح الا ان يقال لم يعني فرق بين ان يكون الكلام اولا مسوقا لاثبات
القدرة في البعض ثم يقول فاذا تم ذلك يقول المقتضي للقدرة هو الذات
والمصحح ثم فيكون اصل القدرة والعموم كليهما مطلوبين ههنا اولا وثانيا فيجب
ان يستدل على كل منهما وان يكون اصل القدرة مثبتا محفوظا مقررا في موضع
بين البين وان يكون وضع الكلام ههنا لاثبات العموم فقط فلا يجب ان يتكلم
في اثبات القدرة ههنا بل يكون بناء الكلام على المقرر في موضع آخر ثم اعلم ان
في كل واحد من تقريري القدرة على المذهبين تركيبا يحتمل ان يكون نظره باعتبار
الجزء الاول فقط او الجزء الثاني فقط او كليهما معا فتامل في طريق الاستدلال
من الحدوث مثلا اولا بماذا استدل ذلك وطبق في المواد **قال الشارح** وقد ثبت
انه لم هذا الكلام ههنا مثل ما قال فاذا ثبت قدرته في البعض ثبت في الكل
هناك فيكون هذا القول هو المبني عليه لاثبات عموم القدرة في المذهبين
وهما ادعي اولا فهما ثم نقرر فانه قد ادعي في الاول ان المقتضي للقدرة هو الذات
والمصحح لها هو الامكان فيعم قدرته في جميع الممكنات وفي الثاني انه تعالى منتهى
سلسلة العلة لامكان جميع ما سواه وهو قادر فرد على هذا انه ان اريد انه
قادر على جميع الممكنات فهو اول المسئلة واللازم من الانتهاء انه مصدر لجميع الممكنات
ولا يلزم من مصدريته له ان يكون قادرا بالنسبة الى كل واحد منها لجواز ان يصدر عنه
بعضها بالايجاب ويكون قديما ثم يصدر البعض الآخر بالاختيار ويكون حادثا
ووجود الصفات حيث صدور الاوائل القدماء لا يستلزم تحلل الصفات بينها
وبين الذات حتى يلزم كونها مختارا حادثا ايضا كما لا هو بين الصفات والا لزم
عدم كل من الصفات على غيرها بل على نفسها ايضا هذا حاصل ما في الاصل فالامر بالتامل
لرفع توهم الخلل لا لتوهم التحلل بل هو للتوقف والتعلل فانظر فيما قال بعض من
يستند اليه وينبغي ان يعلم ان بناء هذا القول على كون جميع ما سوى الله تعالى
وصفاته الفعلي حادثا فلا مجال لما قيل انه يجوز ان يصدر عنه تعالى امر ما ذكر
في الاصل فان بناء امر على امر لم يثبت بعد محل ما هو بصدد اثباته فلا يثبت
نعم يحصل بشرطه وكلامنا على تقدير ان يكون مقصوده اثبات قدرته تعالى بالفعل
لا على تقدير غير معلوم **قال الشارح** ولان العجز عن البعض نقص ان اريد في العجز
عدم استطاعة الفعل بان لا يصدر فلا يلزم من عدم الانحصار العجز بهذا المعنى لجواز

ان

ان يصدر بالايجاب وان اريد ما يشمل عدم استطاعة الاعدام فيقتضي استحالته وجه
يوصف بناء على ان الوجود خير والعدم شر مثل ان يصل اغماض العين للعاقل
عند قرب الابرة الى قرنيته الوجوب تامل **قوله** وكونه فعلا له الى قوله
ان شمول قدرة كل واحد من القادرين على فعل واحد لو وجد لا يدل على انه
فعل لكل واحد منهم واذا وجد دليل يثبت قدرة الغير عليه وسلب فعله
فهو كاف فيه فلا يصح ما قال اذ لا دليل ثمة الى **قوله** ما لم نعلم انه من المختار لكم
يعني لو وجد عدم الاحراق من النار عقيب دعوى شخص لا يدل على ان النار
بصدقه نعم يدل على كرامة ذلك الشخص في الجملة وان لم نعلم انه من لسه اختيارا
بل لو علم ان من النار لا بالاختيار **قال الشارح** ان الشر والمعاصي لم حاصله
ان ما هو مراد فهو مأمور به لان الارادة هو الامر او يلزمه والكفر ليس بمأ
مور به فالكفر ليس بمراد وحاصل الوجه الثاني هو ان ما هو مراد فهو مرضي به
والكفر ليس بمرضي به فالكفر ليس بمراد وحاصل الوجه الثالث هو ان ما هو
مراد فهو مطاع فيه لان الطاعة لازمة والكفر ليس بمطاع فيه فالكفر ليس
بمراد فيتقارب ويتحد نوعا والرابع لعله يرجع الى الوجه الثاني لان حاصله سلب
الرضا عن الكفر واثباته في كل مراد كما قال الرضا هو الارادة فيكون الحاصل
الكفر غير مرضي وكل مراد مرضي فالكفر ليس بمراد كما هو المراد **قوله** كما في
طرف خلاف لم قد مر ان الانفكاك قد ينسب الى اللازم وقد ينسب
الى الملزوم ففي الاول بمعنى انه وجد المنفك ولم يوجد المنفك عنه وفي الثاني
بمعنى انه وجد المنفك عنه ولم يوجد المنفك ومرجعهما الى امر واحد هو وجود
اللازم بدون الملزوم وعلى هذا القياس اذا لم يكن بين شيئين لزوم
ايضا لا من الجانبين ولا من جانب واحد ففي كل منهما يحمل الانفكاك بمعنيين
فيهما وان جاز ان يكون المراد من انفكاك الامر عن الارادة هو بهذا المعنى
الثاني لكن التمثيل بامر السيد عبده بدون ارادة الاتيان بامره يدل على
ان المراد هو الاول اذ الموجود في الصورة المفروضة هو الامر بدون فرض
تحقق الارادة في الطرف الآخر بل المفروض هو عدم ارادة المأمور به فقط
نعم لو قال بل يريد عدم الاتيان او مثله في ذيله لا يمكن ان يقال هذا هو المراد
من التمثيل اضرابا ولعله لهذا السؤال والجواب امر بالتامل او لاحتمال ان يقال

مراد المستدل ان الارادة مدلول الامر او لازمه فمتى وجد الامر بايمان الكافر
وجدت الارادة به فمع ارادة ايمان الكافر ارادة كفره يستلزم ارادة المعصية
كما قال بعض من يستند اليه في توجيه المقام قلنا هذا الكلام حق وقد استدل الينا
فيما سبق من كون كل كائن مرادا على ان ما ليس بكائن ليس بمراد واللازم
ارادة المعصية لان الكائن اعم من الموجود والمعدوم لكنه بعيد عن عبارتهم
ثم اعلم ان اول ادلة المعتزلة كما في المواقف ان الامر على خلاف ما اراده بعيد
سعيها واجابوا بانه انما يكون سعيها اذا انحصر فائدة الامر في تحصيل المامور به
وليس كذلك بل قد يكون للامتحان في نفسه وقد يكون لاظهار عصيان المامور
عند آخر وقد يكون للخلاص عن يد المكره الجابر ومثلوا لاظهار العصيان بالمثال
المذكور والمقصود هناك وجود امر بدون الارادة وينطبق على ما اراده
لا يخفى عليك ان صورة الامتحان ليست مما اريد فيها خلاف المامور به وكلام
المعتزلة في ارادة الخلاف بل جعلوا العنوان ابطال ارادة كفر الكافر على خلاف
الامر كما قالوا لو كان مريدا لكفر الكافر وقد امره بالايمان فالامر بخلاف ما يريده
بعد سعيها وفي بعض نسخ المواقف فالآمر بخلاف ما يريده بعد سعيها **قوله**
واشار الى جواب ثم فيكون ما قال الاحسن ولا قبح عقليين ثم تمهيد الدفع ما يرد
وعلى الجواب الثاني متقدما على الجواب الثالث **قوله** والحال انه اذا خالفه ثم
اشير الى ان الواو حالية ولو بمعنى اذ او حاصله الحكم ببطلان الثاني يعني ان
اللازم على الاشاعرة بناء على هذا الجواب بالفرق بين الامر والارادة ان
يكون العبد في المثال المذكور حين عدم اتيانه بالمامور به واتيانه بمرضي
السيد عاصيا واللازم باطل **قوله** ومع قطع النظر ثم يعني ان قول الشارح
ولا شك انه لو علم ثم علاوة بعد الجواب الاول واستدلال بوجه آخر من جانب
المعتزلة على بطلان الفرق بين الامر والارادة ومتممان لكل منهما للدليل
الاول والثالث معا الذين بناؤهما على الفرق بين الامر والارادة ثم
اعلم ان العبد اذا خالف السيد في المثال المذكور فدعوى الاطاعة فيه تحتمل
في بادي الراي سبعة اوجه لان احتمالات التركيب اربعة منه ثلاثة وواحد
ثلاثي رابع سابع الاول ان مخالفتها موافقة لمصلحة السيد هي تخليصه
عن معاتبة السيد فالجواب انه لو سلم فهذا مشترك يرد على المعتزلة ايضا لان

سكون

كون الارادة موافقة للامر لا للمصلحة لان موافقة المصلحة على حاله والثاني ان الارادة
في جانب المخالفة فيكون منطبقا فالجواب انا لا نسلم ان مدار الطاعة والعصيان
على الارادة والامر التكويني فيقول الشارح ويمكن ان يقال ثم يحتمل ان يكون جوابا
بناء على هذا الحمل في الايراد والثالث ان رضا السيد في الترك للاستخلاص
عن السلطان والطاعة هي موافقة الرضا فالجواب بعد التسليم انه من ان يقول
ان الرضا في جانب الترك فان استدل من موافقة المصلحة فيرد على المعتزلة ايضا
وان استدل من موافقة الارادة فالجواب ان موافقة الارادة لا تستلزم الرضا
عليه كما ذكره الشارح وفصلناه في الاصل بالتمثيلات والتوضيحات ومثال المكره ايضا
توضيحه في الجملة **قوله** فلم لم يحمل السمع ثم قال بعض من يستند اليه ما حاصله
ان ظواهر الكتاب والسنة تدل على المغايرة بين العلم والسمع والبصر وكذا
نجد الفرق بديهة بين الابصار والعلم كما اذا ابصرنا الشيء بعد العلم التام به وبين
فرقنا لم يبق مجال لما قيل انه لما صرفا عن معنييهما الحقيقيين لانتفاء الآلتين
المعهودتين فيه تعالى والتعطيل في القدماء منهم ما لم يلزم من نفيها نقص فلم ثم انتهى
قلنا الكلام في انه بعد الصرف عن الظاهر لم لم يحمل على العالم اذ ظاهر ان ذلك المعنى
الموقوف الغير الموقوف ايضا خلاف الظاهر فالترجيح ترجيح خلاف ظاهر على خلاف
ظاهر آخر اذ فيه تقليل القدماء والفرق بين الابصار بالمعنى الحقيقي والعلم مسلم
لكنه مصروف عن الظاهر والكلام بعد الصرف **قوله** فان كل كلي ثم قال بعض
من يستند اليه اقول لا يخفى كون هذا البيان منافيا لما جعله بيانا له واعترافا لكونه
شيئا ذا ماهية كلية ونقيض ما ادعاه الشارح انتهى يقال الكلي كالماهية بمعنى ما به
الشيء هو هو والافطان يكون تعينه بذاته لا يكون كليا لان التعين ينافي
الكلية والاشتراك فالمخط والمطلب حاصل وامثال هذه المسامحات كثير
لا يلتفت الى امثال هذه المناقشات من سعاية ثانية فانها وظيفة القاصرين
عن سلوك مسالك الحقائق **قوله** بدليل توحيد الواجب ثم والفرق بين
هذا المطلب ومطلب توحيد الواجب ان الاشتراك في الماهية ههنا مفروض
مقررا دالا لان يستدل على بطلانه والاشتراك في الوجوب محتمل وفي
مطلب التوحيد الاشتراك في الوجوب مفروض الى ان يثبت بطلانه والاشتراك
في الماهية محتمل والحوالة ههنا كما قال مستقرح الى توحيد الواجب في ابطال

احد الاحتمالات الى تقريره فى آخر هذه الحاشية لا الى توحيد الواجب ولا الى
دليله المذكور فى الشرح حتى ينافى حواله الش فى الآتى دليل التوحيد والتوحيد
الى نفى المثل **قوله** وايضا لوكان الخ يعنى لوكان الواجب هو مجموع الماهية
والخصوصية لكان يلزم التركيب يلزم تعدد الواجب لوكان الخ **قوله** بل يلزم احدها
المركب المفرد وضعا نه واجب وثانيهما جزءه المشترك وثالثها هو الجزء
المشترك الموجود فى المثل بل يزيد من الثلثة باعتبار مجموع اسمين اسمى غير الثلثة
قوله وكذا لوكان الجزء الخ ومن هذه الصورة ايضا يلزم التثليث من المركب
والجزء المخصص والمجموع بهذين الواجبين لكن الثالث يكون مما اعتبر فيه شئ واحد
مرتين فيكون اعتباريا انتهى كلامه ماذكره الاستاذ حقا وعدم الكلام **قوله**
عن قد مقصد الش الخ قال اقول لانه هذا المطلب اجل المطالب واعلاها فلا احد يحرى بتغير
الرخصة باتمام نيله ورفعه الا الاكتفاء بما ذكر حق فانه الا اطاله فانه احق المطالب
بان يصرف فيها الجد ويستفرغ فيها الجهد شعر لئن كان هذا الدمع يجرى
صبابة على غير ليلى فهو دمع مضيع فاذكر ما فهمته فى ذلك اقاويل العلماء بعد
اجالة النظر واطالة الفكر فان الحق خوف قد خلطوا الكلام واصلوا افهامهم
ووقفوا الكلم من مواضعها ولبسوا وجوه الحق من مواقعها والكلام فيه سوقف
على تحقيق قولهم وجود الواجب عين حقيقته منقول كما دل البرهان على ان
ما سوى حقيقة الوجود ليس واجبا لذاته بل هو ممكن مفتقر الى الغير فلا بد من
انتهائه الى حقيقة الوجود الذى هو واجب لذاته ثم قال قالوا فتلك الحقيقة لا يجوز
ان يكون امرا عاما اى كليا طبيعيا اذ لا وجود له فى الاعيان الا فى ضمن الافراد
وايضا لوكان احتاج فى وجوده الى ان يتخصص وح لا يكون حقيقة محض الوجود
بل الوجود مع خصوصية فيكون شئا موجودا لا وجودا صرفا فهذه عبارته ولا يخفى
ان سلب العموم لا خصوصية له فى كون وجوده عين حقيقته بل اذا كانت
مغايرة لوجوده الخ يلزم سلب العموم بالوجهين المذكورين غايته انه يقال
فى الوجه الثانى فى بيان الاستحالة انه يلزم تركيب الواجب ثم حكم بان وجود
الماهيات الممكنة امر اعتبارى تابع لها مستفاد منها بمعنى ان وجود الماهيات
هو نسبتها اليها بل وجود ما هو ذلك الوجود القائم بذاته نسبة النفسه منهما
بلا عروض وقيام بل العروض على العكس فى كلشن راز ـــــــ

من وتو عارض ذات وجود هم مشبكهاى مشكوة وجوديم جو ممكن كرد امكان
برفشاند بكر واجب دكر جز بى نماند فيصيح ط قوله بعينه نور السموات والارض
بلا تاويل و تقدير لان النور هو الوجود القائم بذاته الظاهر بذاته المظهر لغيره ومعنى
الموجود اعم من تلك الحقيقة وتلك الماهيات ثم بين ان التشكيك فى الموجود
باعتبار مصداق الحمل فى الواجب هو ذاته تعالى وفى تلك الماهيات هو اتصافها
بامر زائد عليها الا ان الواجب مع كون حقيقته وجودا خاصا قد عرضه فرد آخر
من الوجود المطلق حتى يكون موجودا بمعنى الجائز فهم بعض الناس حيث او عرضه
المطلق اطلاقه لكان معهم بعض وفصل فى ذلك ثم رجع الى ما بصدده لبيانه من التوحيد
فقال فلا يجوز تعدد مثل تلك الذات اذ لو وجد اثنان من تلك الذات لكان
لكل منهما خصوصية سوى حقيقة الوجود وقد بان ان الواجب لا يمكن ان
يكون كذلك لانه ليس له حقيقة كلية والا لاحتاج الى المخصص فظهر معنى
ما قاله الشيخ فى التلويحات صرف الوجود الذى لا اتم منه كلما فرضته ثانيا له
فاذا نظرت فيه فهو هو اذ لا تميز فى صرف شئ فظهر ان تعدد الواجب ممتنع
لا فى الخارج فقط بل فى التصور ايضا بمعنى ان العقل اذا لاحظه بخصوصه او على
وجه منطبق على خصوصية لا يمكنه ان يفرض شيئا مثله بحيث يكون على تعدد
وجوده مغايرا له بل كل ما يفرضه كذلك باول النظر فاذا امعن النظر ظهر انه
هو لا ثانى له وانما يمكن له فرض التعدد اذا تصوره بوجه نسبى او سلبى بعيد
عن خصوصية ذاته ثم قال وانت خبير بان هذا ايضا انما يتم بعد ان يظهر كون حقيقة
الوجود امرا واحدا فى حد ذاته وربما يدعى البداهة فيه وينبه عليه بما ذكره
وهو ان اصحاب البصائر الناقدة مدركون فى بادى النظر اشتراك الحقائق
فى امر واحد نسبى هو الكون ثم بعد التوغل فى النظر يظهر لهم ان هناك امرا آخر
هو حقيقة الوجود تام بذاته مستغن عن المؤثر فيه به يصير تلك الحقائق متصفة
بهذا المعنى الاضافى بل هو الذى يصير بالاضافة الى كل حقيقة كونا لتلك الحقيقة
باعتبار العارض وهو فى حد ذاته خال عن جميع النسب بمعنى ان شيئا منها لا يدخل
فى حقيقته كما ان الموجود من الحركة هو التوسط وهو امر شخصى مستمر من المبدأ
الى المنتهى ثم يصير هو بالاضافة الى كل حد من الحدود المفروضة كونا فى ذلك
الحد فاشتراك الحقائق فى ذلك الامر النسبى مستلزم لاتحاد ذلك الامر

النسبي الذي هو جعله الوجود الناشي منه بتلك النسبة كما اشرنا اليه سابقا بل هو الذي
يصير به متعطفا من تحديث انتهى ثم لا يخفى ان اللازم مما ذكره ان اصحاب البصائر
يدركون في اول النظر اشتراك الحقائق في امر نسبي هو الكون في الاعيان
ثم يرجعون ذلك في النظر الثاني الى وجود قائم بنفسه فلو تم وثبت ان جميع
وجودات جميع الحقائق من المحسوسات وغيرها مشترك في امر ثم ذلك المشترك
هو الوجود البحت القائم بنفسه فاحتمال ان يكون وجود آخر مخالف للاول في
الماهية قائم بنفسه ايضا لا يكون انتساب بينه وبين الحقائق باق بل يجوز
ان يكون ايضا انتساب للحقائق به ولا ينافي انتسابها الى الوجود الآخر
ايضا كاستفادة بيت واحد بسرج كثيرة وكذا السرج عند اشراق الشمس لها
اضواء البتة غاية الامر انها اضمحلت في ضوء الشمس لا انه انطفى وانتفى فلا بد
من ابطاله ايضا وايضا المراد من اصحاب البصائر هم الصوفية فيكون ما وجدوه
وحكموا به من الوجدانيات فلا يكون دليلا لغيرهم ولعله اشار الى ما ذكرنا بقوله فيقطن
ثم تحدس من الشاه اورد هناك دليلا على ذوق اهل الاشراق مجمله ان الوجود
نور وحداني لا تفاوت ولا تعدد فيه الا بحسب الشدة والضعف والكمال
والنقصان وغاية كماله هي المرتبة الواجبية وغاية نقصانه هي ان يكون عرضا
مفتقرا الى غيره كالانوار المحسوسة في الاجسام فلا تعدد في مرتبة الالهية الصرفة
والاشدية المطلقة وان استهيت التفصيل فارجع هناك قوله وجه انا
لا نم انه يلزم الخ قال بعض من يستند اليه في بيان الثاني والثالث يعني ان المراد
بالمجموع ههنا هو معروض الهيئة الاجتماعية بدون الوصف فاحتياج هذا المجموع
الى العلة المستقلة لا يكون الا في ذاته وباعتبار اجزائه التي هي هذا وذاك فتأثير
الفاعل في هذا المجموع لا يتصور الا بتأثيره في هذا او ذاك او فيهما معا فيلزم كون
الواجب معلولا لغيره ومن هذا التقرير علم ان قوله فتأمل اشارة الى دقة هذا الوجه
وعدم ظهوره بدون التأمل التام لا الى ما زعم من منع لزوم كون الواجب معلولا
لغيره الى نحو ما ذكرنا في الاصل ثم قال وذلك لانا نقول بان احتياج الكل
ملزوم لاحتياج الجزء مطلقا بل نقول ان احتياج الكل الذي هو محض الاجزاء بتمامها
من غير اعتبار امر آخر معها ايضا في وجوده الى الفاعل انما هو لاحتياج تلك الاجزاء
كلها او بعضها في الوجود اليه على ما يحكم به بداهة العقل انتهى والرسالة المشتملة

فيقال

فيقال اولا بيان المراد من المجموع بانه معروض الهيئة الاجتماعية عبث ضايع لانه لم
يشتبه على احد ان المراد هذا او ذاك كيف ودعوى وجود المجموع لا يصح الا فيه
لان الهيئة امر اعتباري لا وجود لها وكذا المركب الذي هو داخل فيه وانه في رسالة
اثبات الواجب القديمة صرح بذلك بهذا وقال ونحن ما عبرنا الا بتلك الآحاد
بحيث لا يشذ عنها شيء وبين فائدة التقرير انه احتراز عن توهم دخول الهيئة فانها
اعتبارية لا وجود لها وكذا ما هي داخلة فيه وثانيا ان الشارح مصرح في تلك الرسالة
بورود المنعين المذكورين فالقول ادعى بل اوجب واحتمال الرجوع والا
كتفاء عنه بالامر بالتأمل لا يخفى ما فيه لانه امر عظيم واشكال قوي يحتاج الى بيان
وتفصيل بعد ايراد الممنوع في مواضع وثالثا انه كيف يقول احد بان احتياج الكل
بل معلوليته يستلزم معلولية الجزء فان مجموع الموجودات الآن المركب من الواجب
والممكنات موجود محتاج الى كل جزء معلول وليس جزؤه الواجب محتاجا
الى شيء ومعلولا فان قيل يكفي احتياج بعض الاجزاء ومعلوليته كالاجزاء الممكنة
قلنا يأتي ترجيح فان نسبة كل جزء الى كله مثل نسبة ساير الاجزاء اليه فمعلولية
الكل ان كان مستلزما لمعلولية الجزء ولا ترجيح بين الاجزاء في نسبة الجزئية
وان كانت متخالفة في انفسها بالوجوب والامكان فيجب ان يعلل جميع الاجزاء
وان كان واجبا ورابعا ان الكلام ههنا في المعلولية اللازمة من معلولية الكل
ومقتضى استقلال علية الفاعل لان احتياج الكل هو بعينه احتياج الجزء ومعلوليته
نفس معلوليته فقط كما هو ظاهر اوايل كلام هذا القائل واواخره بل صريحها
والا يكفي في الاستدلال ان يقول اذ انعقد الواجب فمجموع الواجبين مركب محتاج
مستلزم احتياج الواجبين وكذا اذا لم يكن للكل احتياج سوى احتياج الجزء
لما صح الحكم بعدم الجزء على الكل كليا بلا خلاف واللازم باطل ومغايرة الكل
للجزء الى جزء كان مما لا خلاف فيه وكذا احتياج الكل الى كل جزء ومعلوليته له
وكذا عدم احتياج كل جزء وعدم استناده الى كل جزء مما لا خلاف فيه لا عقلا ولا نقلا
والا يلزم استناد كل جزء الى نفسه ايضا وخامسا انه اذا استلزم احتياج الكل
احتياج الجزء بل كان احتياج الكل نفس احتياج الجزء يستلزم استغناء الكل
فلا يتم المسلك الغير المبتني لابطال الدور والتسلسل في اثبات الواجب لان
كل واحد من آحاده وجد علته التامة في السلسلة المفروضة ولم يبق احتياج

بجزء فلا يبقى احتياج للمجموع ايضا لانه لا حاجة له في نفسه فرضا والشارح اورد هذا
الدليل في رسالة اثبات الواجب الجديدة وابطل احتمال كون الجزء علة بالاحتياج
الى الجزء الآخر لا بلزوم معلولية الواجب وكون المجموع علة لبطلان كون الشيء
علة مستقلة لنفسه ودفع منع كون المجموع موجودا وكذا دفع كون المجموع
مفصلا علة له مجملا وكون المجموع مستغنيا عن العلة ونقل عن الشيخ هناك
انه قال في التعليقات كل اثنين فالواحد منهما متقدم عليه اعني انه يتصور
وجود واحد منهما دون وجود الاثنين ولا يتصور وجود الاثنين الا والواحد
موجود وهذه مقدمة كلية اذا اضيف اليها ان الواجب الوجود لا يجوز ان
يوجد قبله شيء اية قبلية فرضت انتج منها انه لا يتصور موجودان متصفان
بوجوب الوجود هذه عبارته وهو محتمل ما ذكرناه مفصلا فتدبر انتهى اعلم
ان كلام الشيخ يحتمل ان يكون الزام بعدم شيء على الواجب من تعدده من جهة
ان المجموع ايضا واجب لانه كثير من افراد الواجب والكثير من افراد كلي ايضا فرد
لذلك الكلي وجزء المجموع متقدم على المجموع كالواحد على الاثنين فلا يكون
محتملا لما ذكره الشارح بل يكون مثل ما ذكرناه آنفا من كفاية الاستدلال بدون
الزام عليه وتردد فيها غايته انه يغايره من جهة ان الاحتياج هيهنا ثابت
للمجموع كما هو الواقع والواجب ايضا هو المجموع ادعاء وهناك الواجب هو الاجزاء
كما هو الواقع والاحتياج ايضا للاجزاء لكنه ادعائي ولكن يتردد في كون المجموع
واجبا وفي انه هل ينافي مثل هذا الوجوب الاحتياج ام لا مثل ان الكثير من النقطة
نقطة لكونه كثيرا من افرادها ومتصف بعدم الانقسام في كل نقطة باق على حاله كما
كان وهو المصحح بصدق النقطة كما كان في حال الافراد وقد فصلناه في شرح
رسالة اثبات الواجب القديمة وحواشيه وقد كنت متفطنا سالف الزمان
بهذا الدليل واوردته ذلك في الشرح وقال الشارح في الرسالة الجديدة في مقابلة
من قال ان هذا الدليل مغالطة وظني ان هذه النسبة غلط انما هذا الدليل مبني
على عدة مقدمات الاولى ان المجموع بالمعنى المذكور موجود كما مر والثانية انه
ممكن وذلك ظاهر لافتقاره الى كل واحد من الآحاد والثالثة ان كل ممكن محتاج
الى علة مستقلة وهي ايضا بينة لا تقبل المنع والرابعة انه لا شيء من المجموع وكل
واحد مؤثر مستقل فيه فلا يكون له علة مستقلة وذلك ايضا بين اذ ليس

هناك

هناك شيء آخر يصلح ان يكون علة مستقلة والحق هو نقل المقدمة الثالثة من الشارح
فانه لو كان احتياج الكل هو احتياج الاجزاء او جزء كيف يصح دعوى المقدمة
الثالثة **قوله** بل وجوده عين وجودها وقد دفعه الاستاد بوجه آخر
في حواشيه على تلك الرسالة هو ان كون وجود المجموع عين وجودات الاجزاء
وعلته عين عللها لا ينافي العلة مطلقا ولا التردد بانه نفس المعلول او جزء او
خارج عنه ولا استحالة واحد من الشقوق فيتم الدليل ايضا **قوله** ولعل الوجود في
جواب عن سؤال مقدر تقريره انكم حكمتم بان الحكم في المركب الاعتباري انما
يكون مجموع احكام الآحاد وبذلك حكمتم ان احتياج المجموع الى الآحاد ليس
اثر امكانات الآحاد لان مجموع الامكانات مركب اعتباري فكيف تحكمون
بان وجود مجموع الواجبين غير وجودي الواجبين ومجموع الواجبين مركب
اعتباري فاجاب بان الوجود ليس من الاحكام **قوله** لكن سوق الكلام في
هذا ايراد بان الاحتياج مقدم على الوجود كما يقال امكن فاحتاج فاوجد فوجد
فكيف يكون من الاحكام ومن متفرعات الوجود **قوله** تامل فيه اشارة الى الجواب
عن الايراد بانا ما جعلناه من احكام مجموع الموجودات والمركبات بل جعلناه اثر
مجموع الامكانات وحكمه وحكمنا بانه لا يخالف حكم مجموع الامكانات فالاحتياج
حكم الامكانات ومن متفرعات وجود الامكانات وتحققها باي وجه تحقق
الامكانات خارجا تحققها او انتزاعا او ذهنيا كذلك **قوله** وجدت علتها في
هذا في مجموع الممكنات واما في مجموع الواجبين كما فيما نحن فيه فلان الاجزاء
لم تحتج الى علة واما في المركب من الواجب والممكن فعلى قياسهما وان نقل الكلام
الى مجموع هذا الوجود ومجموع وجودات الاجزاء فالكلام فيه كالكلام في مجموع
وجودات الاجزاء لان هذا الزايد ايضا وجد علته مثل كل واحد من وجودات
الآحاد **قوله** ويحتمل ان يكون الاشارة الى اعلم ان المخالفة يتصور بوجوه
المخالفة بالقوة وبالفعل ثم المخالفة بالفعل يتصور بان يكون احدهما خالقا للافعال
كلا او بعضا كما يقول به المعتزلة فلا يسمى الثاني وبان يكون احدهما خالقا لبعض
الجواهر والاخر للآخر كما ان المجوس يثبتون الهين احدهما النور وموجد الخير
واسمه يزدان والآخر الظلمة وموجد الشر واسمه اهرمن ولم يريدوا بالنور والظلمة
والخير والشر الافعال والاعراض فقط بل ما يشمل الجواهر وهذا ايضا لا ينافي العجز

وبان يكون احدهما فقط علة تامة لجميع الممكنات والآخر ناقصة كذلك فهذا
في التوافق يستلزم التوارد وان لم يكن الآخر تامة لانه بضم الناقص الى التام
يحصل تام آخر ولكن لا ينافي العجز في التخلف وبان يكون كل واحد علة تامة
فيلزم التوارد في التوافق والعجز في التخلف بل التوارد على كل حال لازم ولا اقل
من التوارد على سبيل التبادل وبان يكون كل واحد منهما ناقصة فهذه احتمالات
بعد التخلق اربعة فالمراد اما نفي جميع الاحتمالات او نفي بعضها فعلى الاول
لا يكون فساد العالمين من محتملات جميع احتمالات التعدد بل من محتملات بعضها
وهو عدم التبعيض في المخلوقات والاستقلال في كل من الآلهين وليس فساد
ما لا يلزمه فساد العالمين اشد واظهر حتى يبنى الكلام على ظهور فساده ويدل على
فساد العالمين وايضا استحالة العجز في بعض الصور غير مسلم نعم اذا كان المراد
نفي الهين التعين المستقلين بحيث يستحيل العجز في حقه لتم الدليل كما سنفصل
ولم يثبت الى الآن الا ان العالم لحدوثه له خالق قادر مختار اما انه واحد او اثنان
كل منهما قادر مختار وعلة ناقصة في ايجاد العالم مثل جماعة متفقين في حمل خشب
عظيم ثقيل فلم يتبين الى الآن وما رأيناه وما سمعناه فان بقي شيء فنفصل
والنظر في ما لزمه وعلى الثاني فيحتاج ان يبين ان المراد اي بعض واستحالته
ماذا ولم يرجح ذلك البعض للنفي فتأمل **قوله** لانحصار معلوليته الخ واحتمال
ان لا يخالف واحد من الاثنين الباقيين ذلك الآخر ولا هذا ولا يوافق
لواحد منهما بل يسكن بينهما لا الى هؤلاء ولا الى هؤلاء كاحتمال عدم المخالفة
على تقدير وجود الالهين في السؤال والجواب **قوله** لا مطلقا اي لا الالهة
مطلقا والمراد من المقيدة ان يكون التقييد داخلا والقيد خارجا او مفروض
العدد والتعدد والتعصب كلاهما خارجان كما التصديق في المذهب المستحدث
قوله فيلزم وجود الالهة اشير الى ان الاحتمال الثاني كان له وجهان احدهما
ان يوجد آلهة واحد مع عدم لله تعالى وثانيهما ان يوجد آلهة واحد مع الله
تعالى بقي كان ابطال الوجه الاول وهذا شروع في ابطال الوجه الثاني وحاصله
انه لو وجد آلهة مع الله فيكون مجموع الالهين الها ثالثا فيوجد الالهة ثلثة
فان قيل الالهة في الآية مقيدة بكونها غير الله وموصوفة به وليس الله غير نفسه
قلنا نعم لكن اذا اريد من الجمع ما فوق الواحد يلزم من نفي الالهين الغيرين

له

له تعالى نفي آلهة مغايرة له تعالى مطلقا لان الثالث لازم للثاني والثاني ايضا لازم
للثالث فيصح بهذا المجموع بمعنى اي جزء كان يستلزم نفي الجزء الآخر وايضا
لعله يمكن ان يقال الغيرية ليست صفة لكل واحد بل هي صفة المجموع فح
يلزم من نفي المجموع نفي واحد منه بهذه الطريقة والواحد المنفي لا يكون هو الله
لله تعالى في وجوده فيكون احد الالهين الآخرين فينفي اي واحد منهما
يستلزم نفي الآخر للتلازم بينهما بل لا خصوصية في الانحصار بواحد بعد نفي
واحد من المجموع انما يكون المنفي واحدا من الالهين المفروضين **قوله**
كما هو المشهور والمشهور حديثا اي كما هو مصطفى المشهور والمشهور حديثا ثم ليس
المراد انه حديث مشهور مقابل المتواتر والحسن والضعيف مثلا بل المراد
انه مشهور انه حديث من اي قسم كان من اقسام الحديث **قوله** وبهذا الحمل
ما معه الى وجه لترجيحه على الحمل المشهور **قوله** مع انه مشترك في الصور بعض
اي في صورة الاستثناء والتوصيف **قوله** ويظهر منه اي من ان الكلام
في التوحيد بعد حفظ وجوده لكنه محل تأمل لانه كلام الله تعالى ولم ينقل من النبي عم
انه نزل في التوحيد فيجوز ان يصرف بانه لاثبات الواجب بان يقال لو كان
فيهما آلهة لا يجاريهما واصلاحهما وانتظامهما واتفقوا ولم يكن لله تعالى موجودا
لا يستطيع امرهما ويفسدان وهذا مثل ان يقال لرجل عاقل مدبر كاف
في المهمات في جماعة لو لم يكن هذا الرجل بين قومه لم يستقم حالهم وان بالغوا في
الاصلاح وسعوا في التدبير ويصح بهذا ما قاله القاضي من ان المراد ملازمة
لكونها مطلقا او معه لجواز ان يكون المراد ملازمة لعدمه فقط كما ذكر ولعله
اشير اليه بهذا فيما بعد بالامر بالتأمل **قوله** لو وجد غير الله لفسدتا يعني بعد حفظ
كون الغير آلهة فان المذكور هو الآلهة مع وصف الجمعية فلما كان مطمح النظر
هو القيد الاخير اعني الغيرية اسقط اعتبار الجمعية ونصب الالوهية مع وصف
الغيرية لان الالوهية ايضا مطروحة ولعله لهذا امر بالتأمل كما قال فتأمل
بعد فان له محالا **قوله** فان وجد زيد بشرط الخ قال بعض من يستند اليه
اقول لا يخفى ان عدم امكان ارادة الآخر سكونه بواسطة كون الحركة واجبة
بارادة الاول يوجب عجز الآخر قطعا اذ المانع من ارادة السكون كون
السكون ممتنعا بسبب تعلق ارادة الاول للحركة فعدم امكان ارادة

الآخر فالسكون انما نشأ من الاول وتعلق ارادته بالحركة ولا نعني بالممتنع
سوى هذا نعم لو كان امتناع السكون لنفسه لم يكن عدم امكان ارادته
ابا ما نحن الله ومما ذكرنا اشار اليه قدس سره بقوله اذ لا مانع له عن ذلك الا ارادة
الاول ضرورة انه ممكن في نفسه وايضا الكلام في امكان تعلق ارادة الثاني بالسكون
آن ارادة الاول الحركة لا بعده حتى يقال انه ممتنع السكون بسبب ارادة الحركة
بل يكون كل من التعلقين بالممكن وما جعله نظيرا لذلك لا يصلح نظيرا لان ارادة
الواجب احد الطرفين تخصيص له بالوقوع دون الآخر فلا يصلح تصور ارادتهما
معا لان ما بين الارادتين متضادتان بالنسبة الى مريد واحد فلا يجتمعان
بخلاف فيهما من مريدين على ما لا يخفى وصرح به بعض المحققين انتهى بعبارته تقال
لا يخفى عليك ايضا ان الارادتين انما يتضادان بالعرض لتضاد المرادين بالذات
لا بالذات بل قد يقع فيه ارادة الطرفين ممتنا قصين معا لعدم العلم بتناقضهما
او الغفلة عنها وكون الكلام في امكان تعلق ارادة الثاني بالسكون في آن
ارادة الاول الحركة لا ينافي الترديد بانه مشروط او عرفه ولا يعين احديهما
ولا يخرج عنهما وعلى تقدير التعين لا ينافي الترديد توسعة وعلى تقدير عدم صحة
الترديد لا يرفع ما لزم والتزم على ذلك التقدير مفروض على تقدير الترديد وايضا
الكاتب بشرط الكتابة يمتنع عليه سكون الاصابع سواء كانت علة كتابته
نفس ذلك الكاتب او غيرها فلا فرق بين فرض علة امتناع السكون نفس
الساكن او غيرها فكلامه من اوله الى آخره لا يخ عن قلة التدبر وضعف التفكر
قوله بل على الثاني ايضا فان حصول مراد كل منهما يستلزم عدم حصول
مراد الآخر وعدم حصول المراد عجز من ايهما كان قوله واما تنزيل الآية هج
بناؤه على ان يكون المراد بيان الاستحالة على هذا الشيء مع ان بناء العرز
الاول على بيان حرمت الفساد على شيء التخالف والزامه نفسه او امكانه
عليه قال بعض من يستند اليه في تقرير الجواب المذكور في الشرح هذا اذا
اريد بفساد هما في الآية عدم تكونهما على ما اشار اليه بقوله في وجود
العالم في اصل الدليل المشار اليه بهذه الآية هو انه لو تعددت الالهة ووجد
الهان مستجمعان شرائط الالهية قادران على الكمال على خلق العالم
لم يكون ولم يوجد العالم لانه لو وجد فلا يخ من ان يكون وجوده بقدرة كل منهما

و

وارادته استقلالا او بقدرة واحد منهما او بمجموع القدرتين والارادتين وعلى
الاول يلزم توارد المؤثرين المستقلين على معلول واحد وعلى الثاني يلزم عدم كون
احدهما الها وعلى الثالث يلزم كون كل منهما عاجزا عن الايجاد والخلق وبما قررنا ظهر
انه لا وجه لما قيل ان هذا الجواب دليل آخر واما تنزيل الآية الى هذا الدليل فيأبى عنه قوله لكان
لفسدتا لان اللازم على هذا التقدير اما توارد العلتين او الى آخر ما ذكره انتهى تقال فاعلم انت
ايضا ان هذا الذي ذكره مذكور في الحاشية في ذيل ما اورد عليه حيث قيل بفساد الوجوه الى آخره عما اورد
على الشارح وتفصيل كلامه بعض التفصيل ثم اعلم ان المقدم اذا كان محالا وكان اللازم ايضا وفي ذيله متمما نحو
فيه جعل الكاتب في العالمين بادعاء ظهور توارد العلتين واستحالة العجز الصرف وهذا هو ما ذكره
ذلك المستند بعينه وقد غفل عما اورد عليه بعدها حيث قيل في قوله تعالى لفسدتا الا اريد الحكم على قوله
بل نفي تعدد الخالق الخاص المطلق وقد مر ايضا بثبوت خالق موصوف بما ذكره الى الآن في محل الوقف
او ايضا يعلم من كلامه حيث قال اولا بهذا الاستدلال فسادهما في الآية الى آخر ما ذكره مبني على التقرير
في كلام الشارح وسلم هذا كيف ثاني عن الاباء المذكور قوله يلزم فيه على الاحتمال الثاني والثالث بل
على احد احتمالي الاول ايضا قوله لكنه لا يخفى على المتأمل ان هذا رجوع عن قبول اللزوم الفساد على البعض
الاحتمالات ايضا على تقرير القوم وتوضيحه بان اللازم امكانه قوله ولكن هذا الحمل الى هذا استند الحكم
على الشارح وتقريره وحاصله انه ليس بناء كلام الشارح على احتمال التوافق فقط كما ان بناء الاول على التخالف
فقط والاسلوب ان يكون كلاما على السند مع النظر عن عدم موافقة الكتاب كما ذكره بل على مجموع استحالة الطرفين وفيه
بلزوم الفساد على بعض احتمالات ما ذكره الشارح الاحد طريق القوم وضمه الى ما ذكره نوع خاصة ولكن الصحيح
الشارح الصحيح ان اللازم امكان الفساد فلا تنزيل كلام الشارح اليه قوله والحق ان لزوم الفساد هو عدول
عن القول بالمساواة بلى كلام القوم والنسخ اللازم الى القول بان اللازم امكان الفساد في كلام
القوم ونقض الفساد في كلام الخصم ان ترتب على اللزوم على بعض الاحتمالات ونقضها نهاية المحبة وذلك
ان ابطال التوافق بعد الترديد في امكان التخالف وعدمه او بيان وقوع التخالف والتوافق كما ترى
قوله ثم اعلم ان المقدم اذا كان محالا الى هنا عدول ورجوع عن قبول انفصال لزوم الكتاب المذكور
على بعض الاحتمالات الى ان الاستحالة الاحتمالات الا الاخر على ما ذكره فيسلم كلامه عما تخلل السابق كله بالكلية و
سبق في كلام القوم ان اللازم امكان الفساد فقط على كل الاحتمالات والفساد على بعض الاحتمالات فانهم
اكتفوا على امكان الفساد فالدور مسلم لكن الاستحالة ممنوعة لان العالمين ممكن الفساد ذاتا وان اكثر
على دعوى الفساد فهو غير لازم لبقاء احتمال عدم تحقق تسليما منه وهو التوافق خلافا للشارح
وكذا في احدى صور التخالف وهو ان يحصل مراد من يريد وجود العالم فقط قوله فساد و

بجمعاد اعلم ان الفساد ليس جميع فساد في نفسه كالمحو بل هو خلاف الواقع كما مر وبلوم ادعا
ظهور الحق بهذا الشق وهذا السؤال انما هو على ما ذكره الشارح وفي بعض النسخ ذكر استحالة السواء بين عدمه
الاستحالة فيه عند بعضهما وشدتها لا في اصل الاستحالة بل في شدتها بالنسبة الى استحالة التخالف لا تخل في
الدليل كل الخلل الا في اصل الظهور بخلاف ما اهمله من بيان الاستحالة فان فيه احتمال السواء بحيث يخل في اصل
الدليل وامكان التخالف بعد التسليم بسلب امكان التعاند وسوغ في بطلان التالي قوله بل العكس فظ
بل فيه بوقوف فان الكلام في شدة الاستحالة كونها في بعض الصور قوله ونص عليه اذا جعل الشق الاول ادعى
ان الاستحالة مثل استحالة الشق الاول في المراتب بل ان استحالته مثل استحالة بعض جعل الشق الاول في
شدة التعاند وعدمها بل هو بعض احتمالاته قوله فتامل اشارة الى تفصيل هو سؤال وجوابه وسؤاله
السؤال الاول انك جعلت سابقا ظهور الاستحالة سببا للترك ودعوى غيره وهنا تجعل ظهور الاستحالة
سببا للاخذ الجواب ان الكلام في السابق كان في ترجيح بعض الشقوق على بعضها وجعل ظهور استحالة
الشق المتروك دليلا على دعوى كونه شقا آخر ليس استحالته مثل استحالة ذلك المتروك لئلا ينافي نفي
اللزوم وهنا ليس الكلام في ترجيح شق على شق مذكور ومتروك بل في ترجيح لازم اخص على لازم اجلى
على لازم اخفى بحيث ومقدار ظهور استحالة احد اللازمين بعد التساوي في اللزوم شرح ذلك
في اللازم الاخفى لئلا يقع في بطلان اللازم في مقام الاستدلال واذا اتحد اللازمان في ظهور اللزوم
وظهور الاستحالة يختار للمستدل والسؤال الثاني انه من الكلام في النظير فانه ليس من قسم المتماثل اهم منتسم
احسان سبق على سبق الوعد لا رمس في نفسهما ولا يخفى لظهور فساده ولا يبنى ظهور فساده
جعليا كما من بين الشقوق المحتملة وقد مر انه يختار على ظهور فساد الاحتمال المتروك ليصحح
احسان هذا او هو منه ورا المنع وغشا وعدم القبول قوله اي لو اراد الشيء اي المعلوم ان الاستقلال
ليس على اهرادا واثر الفاعل بل الامر وجود العالم والاستقلال صفة الفاعل بالنسبة الى وجود العالم
فيما نحن فيه والغرض بيان التسامح في العبارة وقد قال لو اراد الاستقلال قال البعض فيه يستند الى نفي بيان
قول الله لو اراد الاستقلال وهو لم يحصل بل وانما يلزم عجز كل منهما لو اراد كل منهما الاستقلال والتفرد
بل اراد كل منهما الاشتراك مع الاخر في الايجاد فلا يلزم العجز كما في المثال المذكور وبما قررنا ظهر انه
لا وجه لما قيل لعل المراد من قوله لو اراد الاستقلال انه لو اراد الشيء بالاستقلال لانه لا فرق بين ارادة
الاستقلال وارادة الشيء بالاستقلال [illegible] الذي يدل على ان المراد ما قررنا لا ما قيل قوله رحمه
لان ارادتهما تتعلق بالاشتراك [illegible] كلامه ولا يخفى ان ما ذكره لا يدفع المسامحة التي ادعيناها في
كلام الشارح اذ لم يحصل من كلامه ان وصف الاستقلال مراد الفاعل لا ذلك الشيء كالعالم فيما نحن فيه مع
انه يجوز ان يكون الاستقلال مرادا في مرتبة ويحصل العجز بحسب عدم حصوله والحاصل هذا المستند نقل كلامنا

ليس كما هو في الاصل فانه نقل لا فرق بين ارادة اي سبق الفرق وما هو في الاصل لا فرق بين ارادة الخ
اثبات الفرق وفرق بينهما كما ترى ولم يحصل من كلامه ما يدفع عدم الفرق ايضا حتى يكون كلامه مبنيا
على غلط النسخة وبهذا وجه عذره لم يعلم الا انه يحمل كلاما ومراده وفي اي شيء خالف ما ذكره
من بيان المراد حتى استشهد على ما ذكره بقول الشارح لان ارادتهما تتعلق بالاشتراك فان الشارح
ان اراد من هذا القول تعلق الارادة بنفس الاشتراك بان يكون المراد نفس الاشتراك فالمسامحة ههنا
ايضا كما هي هناك وان اراد منه تعلقهما بالعالم بطريق الاشتراك فيظهر مسامحة السابق ويؤيد
ما ذكرناه هناك قوله مع انه لا يضر على المانع وجه عدم الضرر ان المانع كان لا يمنع لزوم العجز على
تعدد الواجب والاشتراك على انه سلم في البعض لزوم العجز في صورة ارادة الاستقلال وعدم حصول
المراد وحصل سلما تبرعيا [illegible] فمن اثبت منافي ما الله العجز في غير المعلول الاول على تقدير وحدة
الخالق ورفع استحالة بناء على مذهب المحققين من الصوفية والحكماء فيلزم ايراده على المستدل
الاول فلا يضر ما نحن لزوم العجز قوله لان كلا من المقدورات اي دليل سبب التوهم ووجهه قوله
ولعدم القدرة بالاستقلال اي جواب عن سؤال مقدر حاصل السؤال انه غير قادر بعد صدور واحد على
واحد آخر حاصل الجواب انه لا استحالة فيه ولا ينافي شمول القدرة فان معنى شمول القدرة ليس الا ان يكون
قادرا على كل شيء في كل وقت بكل وجه في وقت بوجه قوله وصدور الكل اي جواب عن مقدر هو
ان مجموع الممكنات موجود مخلوق مقدور ولا يمكن ان يوجد في المرتبة الاولى وحاصل الجواب عدم
تسليم كونه ممكنا مقدورا وان كان كل واحد من احاده ممكنا مقدورا كمجموع النقيضين كل واحد
منهما ممكن والمجموع محال قوله ولكن سوق الكلام ويمكن ان يجاب عن هذا ايضا بانه وان لم يكن محالا
مثل مجموع الممكنات الغير المتناهية في اصل الوجود للتناهية لكنه محال باعتبار كونه اولا بدليل
ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد كما ان الاول مح بدليل بطلان وجود الامور الغير المتناهية
مطلقا والعجز عنه لا ينافي القدرة وشمولها لجميع الممكنات فالمجموع المتناهي موجود مقدور
في الجملة وحاصل فانه اي لا يستغني الوقت الآن الا بهذا قوله ان يلزم من ذلك انه لا يقدر على جميع
الموجودات اولا لدليل ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ومع استحالته لان معنى شمول القدرة لا يقتضي
ان يوجد كل مقدور اولا وابتداء فقوله مع قطع النظر كالتفسير لقوله ويمكن ايضا لانه علاوة
اخرى لانه على الجواب السابق قال الشارح معدد لعله الدليل الاول اي لا يمكن ان حصر الخالقية فيه بعد
حصر المعبودية فيه كما دل عليه قوله كلا العدوان ما تنحتون والله خلقكم وما تعملون اجعل كونه
تعالى خالقا سببا لانكار معبودية الغير فيعلم منه ان الخالق يجب ان يكون معبودا لا غير فالدليل الدال
على حصر الخالقية يدل على حصر المعبودية ايضا لكن بضم مقدمة قال الشارح وفي بعض سورة الوعد فيه

في تفسير قوله تعالى ام جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم والمعنى انهم ما اتخذوا لله شركاء
خالقين مثله حتى تشابه عليهم الخلق فيقولوا هؤلاء خلقوا كما خلق الله فاستحقوا العبادة كما استحق
ولكنهم اتخذوا شركاء عاجزين لا تقدر على ما يقدر عليه الخلق ثم قال تعالى بعده بلا واسطة في تفسير
قوله تعالى قل الله خالق كل شيء لا خالق غيره فيشاركه في العبادة فجعل الخلق موجبا للالوهية العام العالي
على كل شيء اسمه ما قيل من عدم ملايمة هذه الاية المذكورة اي لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا دليلا على
المعبودية بحمل بالحمل عليه انما تثبت حصر الخالقية اولا ثم حصر المعبودية بل يمكن الاستدلال بها ابتداء الى فالح
تعدد القوة سا و كثرة المطاوعين في تلك سيخرج الى الف دخيه وانطواء مقدمة كدعوى من يهو
خالق فهو مستحق للعبودية معبود الاعبد لا يضر فانه مما يساع كما في اثبات حصر الخالقية وقد شاهدت
والزيادة بمقدمة واحدة لا تخرج الدليل عن الملايمة ولو بالاضافة **قوله** واما ان هذه الكلمات اي
وعدم تعطيل البعض في العمل في بحث زيادة الصفات ولزوم تعدد القدماء **قوله** وجاء في الانجيل اي في
الصحائف للانجيل عند النصارى اربع نسخ مختلفة اشهرها واكثرها اعتبارا انجيل يوحنا ومعنى
يوحنا يحيى وهو غير يحيى النبي عم وهو كان من الحواريين والصحاح كالسورة للانجيل كما للسفر
للتوراة وهكذا جاء لفظ الانجيل بالعربية وانا اطلب لكم الى ابي حتى يمنحكم ويعطيكم فارقليطا
ليكون معكم الى الابد والفارقليط هو روح الحق واليقين ولعل فارقليط معناه احمد كأنه فسره
بانه روح الحق واليقين وهذا ازيد من كل حمد يحمده الانسان وهو معنى احمد كما قال الله تعالى ومبشرا
برسول ياتي من بعدي اسمه احمد انتهى فانظر في الاستدلال التعبد زيادة الحامدية كما هو معنى احمد ام التعبد زيادة
المعبودية المحمودية باتيهما عاسب احمد وباتيهما نيابة عن الحق واليقين ولا يخفى تامل
فان في الملل والنحل بعرب ما وتلك الشهادات مسطورة في شرح الاناجيل الاربعة الانجيل لوقا رو
مارقوس ويوحنا ومتى وكان مكتوبا في حاشية شراح الاناجيل اربعة لوقا ومارقوس يوحنا
متى بهم من الحواريين ولعل كل منهم شرح الانجيل الذي كان بيده وينسب اليه بل يحتمل ان يكون نسبة
الانجيل اليهم بسبب شرحهم ذلك الانجيل **قال الشارح** وان جبرئيل اي هذا كالدليل بل دليل على
ان المراد من الظهور غير الحلول فالمجاز في الحلول لا في الظهور بان يراد من الظهور الحلول كما قال
هذا قدس سره اي **قوله** والاعلوم بعدها اي فيكون صفة صفة كما لا يتم بعد مقتضين احدهما ان الصفة
كما فيه بعض وثانيهما انه لو وجد صفة لا يكون كما لا والانقصا في حقه كما هذا ما ذكره الشارح وحاصل الجواب
انه لا نسلم اتصافه كما لا بالمعنى اذا هو متصف بصفة كمال **قوله** وعدم ما فيه سبق اي ولا ثابتا لي يرده هنا
مما لم نذكره هناك وهو ان عدم النقص من جهة عدم الصفة اللاحقة حين وجود الصفة السابقة انما هو من
جهة وجود السابقة لا لان عدم الحل لعدم اقتضائه مع اللاحقة في حين بعض وعدم اللاحقة وبهذا اتضح

انه يجوز ان يكون صفة سابقة قديمة جابرة لنقصان عدم اللاحقة الحادثة وظاهر ان وجود تابع اللاحقة
لا يكفي البعض كيف وهو يلزم منه ان يكون عدم كمال كما لا فبعد هذا التجويز لا يلزم النقص فلا يبطل عادة كون
النقص ابدية نعم اذا كانت السابقة من نوع اللاحقة يلزم اجتماع المتماثلين في صورة الاجتماع فيبطل بدليل
استحالة اجتماع المتماثلين ان تم ولكنه يجوز ان يكون نوعهما واحدا فلا يلزم اجتماع المتماثلين وايضا يجوز
ان يكون الصفة السابقة القديمة زائلة والحادثة الجديدة ابدية فيلزم ما ثبت قدمه وامتنع عدمه
بطل هذا الاحتمال ايضا بهذا لا بابطال النقص وكذا اذا لم يكن الجديدة ابدية فان اللازم منه هو
النقص في الامور المتعاقبة بمعنى لا نقص ويجوز ايضا ان يزول الجديدة ولا يوجد بدلها صفة جديدة
لكفاية القديمة في جبر نقصان عدمها كما كانت كافية قبل حدوث الجديدة فالاحتمالات الباقية
الصحيحة بلا اختلاف ملاحظة احدها ان يكون صفة قديمة جابرة لنقصان عدم الحادثة مخالفة بالنوع
للحادثة فيكون الحادثة بعد وجودها ابدية ويكون نوعها ايضا حادثا وثانيها ان يكون الحادثة زائلة
وتعاقبها حادثة اخرى مخالفة بالنوع للزائلة او موافقة ويكون هو النقص بمعنى لا نقص وثالثها
ان لا تعاقب الزائلة صفة حادثة ويكون الجابر لنقصانها هو الصفة القديمة المفروضة كما كانت جابرة
له قبل حدوث الجديدة **قوله** لانه ظاهر ان حال التغير زيد الموجود اليوم لم يكن متحققا امس فان الحق
زيد اليوم وحدث واذا انعدم غدا انعدمت وهنا كلام قد مر وسيجيء ايضا في الاصل **قوله** ولا
يكفي بعيارة لا يدل على الوقوع تامل **قوله** بل انما يصح ان يكون اي الصفات عن دعوى كونه
الوجه المذكور مصححا ايضا اي كونه مطابقا للواقع على كون النفس موجبا اي كونه موردا وعن
بيان المراد اي الايراد لا عن مراد اي مراد وعن بيان الى بيان اداء الايراد لا لغير المراد لعد
تعيينه **قوله** وهي مخرجة اي يعني اذا نقل الكلام الى نفس الاضافة نقول هي مخرجة عن الحكم كما
هو مقتضى التعبير فلا اشكال لا من جهة الصفة الحقيقية لانه كالعدم ولا من جهة الاضافة لانها
مخرجة والمراد من الاضافة هو الاضافة العارضة لموضوع الصفات لا الصفة الحقيقية **قوله**
ويبقى الكلام في انه اي اعادة للايراد السابق المؤدي بقوله بل انما يصح اي بعد دفع الايراد
بالصفات الحقيقية ذات الاضافة ينبغي ان يتم مثل الصفات الاضافية فيكون الحاصل كان يقول الايراد
بالصفات الحقيقية المستلزمة للاضافات مندفع لكن الايراد الاول باق يجب ان لا يخرج الاضافات
كما ذكر باقي **قوله** وان قدر انه اي لا دليل صحة بتغير الاضافات او وقوعها والفرق بين هذا
المحل والمحل الاول انه على الاول يجب ان يحمل هذا الكلام على الدعوى والاثبات وعلى الثاني
لا يجب بل قد يكفي المنع فلو قيل في جوابه وهذا السلم عدم الاخراج يكون كلاما على السند
لا منع الاول الا على ما قال اخوا فلا وجه لتسليم جريان الدليل **قوله** نعم في جوابه فائدة جديدة

قال الشارح يعني وان لم يكن السؤال جديدا لكن جوابه جديد فاعادة السؤال انما هو لاجل الجواب
لا لبقاء هذا الدليل الخ هذا الكلام يحتمل ان يكون نقضا اجماليا بان يكون القائل منع بقدم بعض
الصفات الحقيقية كالاضافية فيستدل في مقابلة من يقول بالفرق بينهما باعتبار القول بعدم الحقيقية
ان دليلكم على قدم الحقيقية منقوض بجريانه في الاضافات وقدم الاضافات باطل بالاتفاق بيننا وبينكم
ويحتمل ان يكون سندا لا في مقابلة ذلك الفارق باعتبار القول الكاذب دعوى حدوث الاضافات
بان الاضافات بعضها قديمة وحاصل كلا الاحتمالين انه لا فرق بين الصفتين اما حادثتان او
قديمتان فالمدار على القائل ما داراد بل ههنا احتمال ثالث وهو ان لا يرجح احد الطرفين بل
يحكم على عدم الفرق بينهما باعتبار هذا الدليل ويتوقف في الترجيح تأمل فالجواب على اي حال منع
جريان الدليل ثم القائل بالفرق اما ان يخرج الاضافات كلها عن الحكم المذكور او يخرج بعضها فان كان
على الاول تكفيه جريان الدليل ولو في اضافي واحد وعلى الثاني يجب عليه ان يجري الدليل في خصوص ذلك
النقض الذي اخرجه عن الحكم اذا كان معينا فلا يلزم ورود السؤال والنقض موقوفا على الجريان
الكلي حتى يكون عدم جريان الدليل فيها كلما مضرا للناقض وجوابا عنه نعم اذا اجرى الدليل في الاضافات
يتم ايضا باعتبار ما في الضمن ولكنه ليس بلازم وقس هذا اذا كان سندا على دخول الاضافات في الحكم
على احتمالي الاخراج الكلي والجزئي فعلى تقدير الاخراج الكلي يجوز ان يستدل على الدخول الكلي بان
محل النزاع كل واحد من الاضافات وان يستدل على الدخول الجزئي بان يجعل محل النزاع بعض الاضافات
وعلى تقدير الاخراج الجزئي يجوز ان يستدل على دخول ذلك المخرج الجزئي بخصوصه وان يستدل
على الدخول الكلي ويحصل المراد في الضمن والحاصل انه على تقدير تقريره نقضا سواء كان المخرج
جميع الاضافات وبعضها تكفيه جريان الدليل ولو في واحد منها وعلى تقدير تقريره سندا لا على تقدير
كون المخرج جميع الاضافات وعلى تقدير جعل جميعها محل النزاع يحتاج الى اجراء الدليل كليا والحاصل
ان وجوب الاجراء الكلي عند اجتماع هذه التقديرات الثلث والا فلا فالحاصل (?) تقرير السؤال هو
الشارح نفسه فله ان يقرر السؤال بوجه يطابقه الجواب لكن يكون الكلام قاصرا بعد لبقاء بعض
احتمالات تقرير الايراد بوجوه اخر **قوله** اصول بعد ما مر الخ من ان عدم اجتماع كمالاته بعضها مع
بعض من الاتصاف به بعد تجويز كون الكمال هو الصفة مع وصف الحدوث يكون الفساد
اشد وافحش لانه يلزم ان يكون مع اعتبار الحدوث معه دايم الثبوت للواجب لكونه كمالا
بهذا الوصف قال البعض من يستدل اليه بعد ما انضاف (?) كونا الى الزعم ان بناء كلام الشارح ههنا
على ان لا يكون شيء من الاضافية كمالا ايضا وقوله بل قد ندعي الخ تأييد لذلك على ما اشرنا في الحاشية
المتعلقة به انتهى فانظر ايها المنصف ماذا تقول هذا المستند فان بناء اصل الاستدلال على

على ان الواجب لا يتصف بما ليس بكمال كما قرره الشارح وبناء الايراد ههنا ايضا على ذلك لانه اما
ان يستدل بذلك الدليل على قدم الاضافات فكيف لا يكون كمالا او قد اتصف به الواجب ومما اشار اليه في
الحاشية المتعلقة به من مثل بينت او ساقت او يشرح شيئا حيث قال هناك بعد نقل بل قد ندعي ان المخلوق
عنها في الازل كمال الخ فكيف يتأتى امتناع تجدد ما هو كون مخلوق كما لعصا اسهى (?) فانظر ماذا تريد من هذه
الحوالة او شرح **قوله** بل بمعنى الازل كما قرره الخ قال البعض من يستند اليه كون معنى الازل عندهم زمانا
غير متناه من جانب المبدأ باطل قطعا بل معناه عندهم عدم المسبوقية بالعدم لا الزمان الغير المتناهي في
جانب المبدأ اذ لا امكان لكونه تعالى ازليا مستلزما لكون العالم قديما وايضا قد صرح المحشي فيما سبق ان الازل
فوق الزمان فكيف يكون زمانا انتهى تعالى اولا كون الازل عدم المسبوقية بالعدم مما لم يقل به احد لعله اشتبه
عليه الازلي بالعدم وبكونه ازليا فان هذا الذي فسره به هو تفسير القدم وكونه ازليا تغيرا باللازم والعجب كل
العجب ان هذا القائل اورد بعد هذا بلا واسطة في حاشيتين متصلتين نقلا عن تخصيص باسمها الشارح
ما يدل عليه صريحا على ان الازل في اجزاء غير متناهية حيث نقل اولا في بيان استلزام ازلية الامكان
امكان الازلية ان امكانه اذا كان مستمرا في الازل لم يكن في ذاته ما نافي قبول الوجود في شيء من
اجزاء الازل فيلزم عدم منعه لاستمراره في جميع تلك الاجزاء فاذا نظر الى ذاته من حيث لم يمنع من اتصافه
بالوجود المستمر في جميع اجزاء الازل بالنظر الى ذاته فازلية الامكان مستلزم لامكان الازلية انتهى
النقل الاول ثم نقل عن الشارح ما بسطه في التعليقات وهو انه ان اراد بقوله لم يمنع من اتصافه بالوجود
في شيء منها ان ذاته لا يمنع في شيء من اجزاء الازل من الوجود الذي بعده فهو بعينه ازلية الامكان ولا
يلزم منه عدم منعه الوجود الازلي الذي هو امكان الازلية وان اراد به ان ذاته لا يمنع من الوجود في
شيء من الاجزاء الازل بان يكون في شيء من اجزاء الازل متعلقا بالوجود فهو بعينه امكان الازلية و
النزاع انما وقع فيه وهو مصادرة على المطلوب ثم لو سلم ان وجوده في كل جزء من اجزاء الازل
ممكن فلا يلزم منه ان يكون وجوده ممكنا انتهى النقل الثاني ملخصا فانظر كيف غفل عن التخالف بينهما
حكم وما نقل بلا واسطة ولا حاجة الى النقل عن موضع آخر مع كثرته وقول الشارح فيما سبق
من الازل فوق الزمان اي كان نقلا عن الغير وكانه من اطلاقات الصوفية كما قالوا الدهر وعاء الزمان
ثم اشار بقوله ثم لو سلم ان وجوده الخ الى اعادة البحث الذي اورده في الاصل لان حاصله انه في اي جزء
من اجزاء الازل وجد يكون وجوده وجودا حادثا لا وجودا ازليا وحاصل الايراد انه اذا
كانت الاضافة الحادثة كمالا فالوجود في اليوم والامس هكذا لا تخلص عن لزوم النقص فيها
ان لتشتغل الايراد على كون معنى لفظ الازل هذا او ذاك بل على ان كل زمان مسلط بمقدار متناه ايضا
زمان حدوث باي وجه عينت القبلية خصوصا في الحوادث اليومية خصوصا في الحادث هذا اليوم بل في

هذا الآن مفصله هو الآن السالق **قوله** هو هذه العلة الخ ثم اذا كان له معنى عام شامل لجميع هذه الوجوه
المذكورة فسمي المراد سلب جميعها والاتحاد هو النظر بل هو مصرح كما قال في شرح المواقف الاتحاد يطلق بطريق
المجاز على كذا وكذا واما المعنى الحقيقي للاتحاد فهو ان يصير الشيء بعينه شيئا آخر واستدل على كونه
هذا المعنى حقيقيا بالتبادر اليه آه فاما هنا فيكون المراد من الاتحاد المسلوب ههنا هو هذا او هو
المعنى الاول لا جميعها وشارحوا التجريد جعل غير الوحدة الجسمية رابع اقسام الوحدة الانفصالية كما في جميع المائعات
في اناء واحد والوحدة الاجتماعية كما في امتزاج الماء والتراب الى الوحدة بطريق الكون والفساد كما في
انقلاب الماء هواء وبالعكس والوحدة بطريق الاستحالة كلون الجسم الاسود ابيض وبالعكس **قال الشارح**
انه بعد ما فهم ان شارح الخ نقل شارح التجريد ايرادا عليه هو انه انما يلزم لو لم يكونا موجودين بوجود
واحد ودفعا بنقل الكلام الى هذا الوجود الواحد بانه اما وجودهما او وجود احدهما او وجود ثالث
ثم نقل ايرادا على ذلك الدفع بان هذا الوجود وجود ان اتحدا انتهت مقالته فينتقل الكلام الى اتحاد هذين
الوجودين فيلزم التسلسل في الوجودات ولا يتحقق متحد ثم نقل استدلالا على ابطاله بانه يلزم قيام العرض الواحد
بمحلين وجوابا بان المحلين انما يتحدان انتهت مقالته فما الحاجة الى هذا التطويل فليفعل هكذا انهما لو صار
لكنهما صارا واحدا فان صح اخواخ الخ والا وان لم يصح والا لم يصح اه الصغرى الا ان يكون مراده منعا بوجه
اخر كمنع الدليل ولا يخلو عن تكلف كما لا يخفى ثم قال اقول بوجه اخر انهما حين الاتحاد كان كل واحد منهما
متشخصا بتشخص يمتاز به عن الاخر فان بقي ذلك التشخص كانا اثنين وان لم يبق فقد زال ما له التشخص
فيلزم فناء لاحدهما او لهما وبقاء للاخر او الثالث ولا يمكن ان يقال يحتمل ما مر في الوجود لان كلا
من التشخصين كان قد امتاز به احد الاثنين عن الاخر وهذا الثالث لا يمتاز به شيء منهما عن الاخر
واجاب الشارح في حواشيه هناك بانا نميز احد الاثنين عن الاخر كان لازما للاثنينية التشخص فاذا زالت
كما هو المفروض زال التشخص من حيث انه مميز ومتميز عنه وبقي ذاتهما متصفة بالوحدة كما ان امتياز
كل من الوجودين باخر فاذا كان لازما للتعدد بهما وقد زال بزواله وبقي الوجود الواحد متصفا بالوحدة
يقال لا يقال انه استدلال على انتفاء الاثنينية الملزومة للتمييز على انتفاء التمييز اللازم كما لا يخفى لانا نقول
انه ليس استدلالا بل عرفنا ان التمييز كان لاجل الاثنينية وحفظها فاذا فرضنا الاتحاد وزوال
الاثنينية فينتفي فيلزم الامتياز لا محالة ويلتزم ونمنع لزوم الاستحالة ثم قال يمكن ان يقال ان الاتحاد
مع بقاء الاثنينية لزم اجتماع النقيضين فان ارتفعت الاثنينية فاما بارتفاع كليهما او بارتفاع
احدهما وهذا خلاف المفروض او بارتفاع الاثنينية وظاهر ان الوحدة على قابلها فيصير الشيء الذي كان
موصوفا بالكثرة موصوفا بالوحدة وذلك مما لا ينكر بل ثابت في بعض الاشياء غاية ما في الباب ان جميع الحقائق
لا يحتمله وايضا هو الاتحاد الذي يحتمله بل هو الحق ان يصير الشيء غيره وذلك يستلزم اجتماع الوحدة و

والكثرة لانه ان لم يرتفع الاثنينية فلا وحدة وان ارتفعت فلا جمعية لها الا بهذه الوحدة وتلك الوحدة
هي اما باجزائه وال بهذه او تلك او كليهما ولا يتخلص شيء منه تلك الصور الاتحاد الذي نحن بصدد ابطاله
والحاصل ان المدعى امتناع الاتحاد الاثنين بان يصير احدهما مقلوبا مع بقائه او بقائهما كما يصير الجسم
الابيض مع بقاء الجسم اسود لانه محل صورة الاساس عن سمي وحده وشمول الوحدة فيه فاذا فرض
بقاؤهما بصفة الوحدة بعد ما كان اساس كان الكل هو الامر الموضوع للوحدة والكثرة معا الا كل واحد
منه الواحد تباين المقوم متباين للكثرة وذلك بل هذه الدعوى بديهية يكفي فيها تحرير محل النزاع انما
انتهى **قال الشارح** انه شاب امرد جعد الخ وفي بعض النسخ اجرد والاجرد هو من لا شعر في بدنه كما
ان الامرد هو من لا شعر في وجهه كما قال في وصف اهل الجنة جرد مرد ولعل منشأ هذه الاقوال العجيبة
بهذه الخصوصيات هو ما ينقل من الصوفية في المكاشفات الصورية بانواع مختلفة فلعله وقع من خواصهم
وتبعهم عوامهم تقليدا الاما سندكره ان اكثر المجسمة هم الظاهريون المتبعون لظاهر الكتاب والسنة
فان النصوص ليس فيها شيء من هذه الخصوصيات وان دل على الجسمية نعم في نقل البعض عنه عم ما يدل على غير
الخصوصيات كما روي انه عم رأيت ربي في صورة المليح الشاب وورد رجبه في النظم لبعض العرفاء الظرفاء
كه اين شوخ طراوت كل رخسار ونركس مخمور بصفارت خط مشكين دلالة سراب ملاحت شكر لعل
ناطق خندان لطافت در رديح عصص چهره ناب فروغ عارض ما سعد رنكمه بيكوشيم
طره عنبر سر شب سنبل تاب نوعر چكين ودوره كه نا عيان كرده رايت ربي في صورة المليح
الشاب وقد نقل بعض الصوفية اختلاف الناس في تعيينه تعرو بيان اوصافه نعم وجل كبرياؤه بانه
دخل فيل عظيم في بلدة عظيمة اهلها كلهم عمي فقصده والاستخبار عن حال الفيل والاطلاع انه كيف هو
فذهبوا اليه فلما قرب واحد كلهم منهم يده الى جانبيه فوصل يد بعضهم الى خرطومه فاعتقد انه تمامه هذا و
يد بعضهم الى رجله ويد بعضهم الى ساقه ويد بعضهم الى اذنه فاعتقد كل منهم انه بتمامه هو هذا الذي
مس بيده وبعضهم احاط ساسه جميع اعضائه فلما رجعوا الى اهاليهم اخبر كل منهم لاهاليهم بما اعتقدوا
والمتمثل بالبصر يمثل حال العالمين المتخبرين بالاستدلال المحققين وغير المحققين ومثل الحكماء المشتغلين
مثل ان يدخل الفيل في البيت او خارج البيت جماعة البيت او في البيت على عكس العين تنظر واحد
منهم ثقبة المختلفة في البيت داخلا او خارجا فيقع بصر كل واحد منهم على عضو من اعضاء الفيل فيعتقد
كلهم محسنة ان دمه شيئا غير ما اعتقده الاخر فاذا سالهم قومهم عنه تقول احدهم انه كالكم و
هو يرى الخرطوم والاخر انه كالترس والاخر انه كالاسطوانة وهكذا كس بالبصر حسن
نكويد عاشق بسر و دعم وسطرب بتر انه **قوله** بعد ما بين حد التاوي الخ قال ان كنت
تشتهي ان تعرف حد الكفر بعد ان يناقض عند ذكر حدود اصناف المقلدين فاعلم ان شرح ذلك طويل

ومداركه غامضة ولكني اعطيك علامة صحيحة مطردة ومنعكسة لتتخذها مطمح نظرك وترعوي بسببها
عن تكفير الفرق وتطويل اللسان في اهل الاسلام وان اختلفت طرقهم ما داموا متمسكين بقول لا اله الا الله
محمد رسول الله صادقين بها غير مناقضين لها فاقول الكفر هو تكذيب الرسول عم في شيء مما جاء به
والايمان هو تصديقه في جميع ما جاء به فاليهودي والنصراني كافران لتكذيبهما الرسول عم والبرهمي كافر
بطريق الاولى لانه انكر مع رسولنا ساير الرسل والدهري كافر بطريق الاولى لانه انكر المرسل مع
الرسل وهذا لان الكفر حكم شرعي كالرق والحرية اذ معناه اباحة الدم والحكم بالخلود في النار
ومدركه شرعي فيدرك اما بنص او بقياس على منصوص وقد وردت النصوص في اليهود والنصارى
والتحق بهم بطريق الاولى البراهمة والثنوية والزنادقة والدهرية وكلهم مشتركون في
انهم مكذبون للرسول عم فهو كافر فهذه هي العلامة المنعكسة المطردة ثم قال اعلم ان هذا الذي ذكرناه
مع ظهوره تحته غور بل تحته كل الغور لان كل فرقة يكفر مخالفها وينسبه الى تكذيب الرسول فالحنبلي يكفر الاشعري
زاعما انه كذب الرسول في اثبات الفوق لله تعالى وفي الاستواء على العرش والاشعري يكفره زاعما انه مشبه وكذب الرسول
في انه ليس كمثله شيء والاشعري يكفر المعتزلي زاعما انه كذب في جواز رؤية الله تعالى وفي اثبات العلم
والقدرة والصفات لله تعالى والمعتزلي يكفر الاشعري زاعما ان اثبات الصفات تكثير القدماء وتكذيب
للرسول في التوحيد فلا ينجيك من هذه الورطة الا ان تعرف حد التكذيب والتصديق وحقيقتهما
فيه فينكشف لك غلو هذه الفرق واسرافها في تكفير بعضها بعضا فاقول التصديق انما يتطرق الى
الخبر وحقيقته الاعتراف بوجود ما اخبر الرسول عم عن وجوده الا ان للوجود خمس مراتب لاجل الغفلة
عنها نسب كل فرقة مخالفها الى التكذيب فان الوجود ذاتي وحسي وخيالي وعقلي وشبهي فمن اعترف
بوجود ما اخبر الرسول عن وجوده بوجه من الوجوه الخمسة فليس بمكذب على الاطلاق فلنشرح هذه
الاصناف الخمسة ولنذكر مثالها في التاويلات اما الوجود الذاتي فهو الوجود الحقيقي الثابت خارج
الحس والعقل ولكن ياخذ الحس والعقل عنه صورة فيسمى اخذه ادراكا وهذا كوجود السماء والارض
والحيوان والنبات وهو ظاهر بل المعروف الذي لا يعرف الاكثرون للوجود معنى سواه واما الوجود
الحسي فهو ما يتمثل في القوة الباصرة من العين مما لا وجود له في خارج العين فيكون موجودا في
الحس ويختص به الحاس ولا يشاركه غيره وذلك كما يشاهده النائم بل كما يشاهده المريض المتيقظ
اذ قد يتمثل له صورة لا وجود لها خارج حسه حتى يشاهدها كما يشاهد ساير الموجودات بل قد يتمثل
للانبياء والاولياء في اليقظة والصحة صورة جميلة محاكية لجواهر الملائكة وينتهي اليهم الوحي والالهام
بواسطتها فيتلقون من امر الغيب في اليقظة ما يتلقاه غيرهم في النوم وذلك لشدة صفاء
باطنهم كما قال الله تعالى فتمثل لها بشرا سويا وكما ان الرسول عم رأى جبرئيل كثيرا ولكن ما رآه

رآه في صورته الا مرتين وكان يراه في صورة مختلفة يتمثل بها وكما يرى الرسول عم في المنام وقد
قال من رآني فقد رآني فان الشيطان لا يتمثل بي ولا يكون رؤيته بمعنى انتقال شخصه من روضة
المدينة الى موضع النائم بل على وجود صورته في حس النائم فقط وسبب ذلك عسر طويل وقد
شرحناه في بعض الكتب فان كنت لا تصدق به فصدق عينك فانك تاخذ قبسا من نار كانه نقطة ثم تحركه بسرعة
حركة مستقيمة فتراه خطا وتحركها حركة مستديرة فتراه دائرة من النار والدائرة والخط
مشاهدان وهما موجودان في حسك لا في الخارج لان الموجود هي نقطة في كل حال وانما يصير خطا
في اوقات متعاقبة فلا يكون الخط موجودا في حالة واحدة وهو ثابت في مشاهدتك في حالة واحدة
واما الوجود الخيالي فهو صورة هذه المحسوسات اذا غابت عن حسك فانك تقدر على ان تخترع في خيالك
صورة فيل وفرس وان كنت مغمضا عينيك حتى كانك تشاهده وهو موجود بكمال الصورة في دماغك لا
في خارج واما الوجود العقلي فهو ان يكون للشيء روح وحقيقة ومعنى فيتلقى العقل مجرد معناه دون
ان يثبت صورته في خيال او حس او خارج كاليد مثلا فان لها صورة محسوسة ومتخيلة ولها معنى وهو
حقيقتها وهو القدرة على البطش وهو اليد العقلي وللقلم صورة ولكن حقيقته ما ينتقش به العلوم من
الصور الخيالية والحسية واما الوجود الشبهي فهو ان لا يكون نفس الشيء موجودا لا بصورته ولا بحقيقته
في الخارج ولا في حس ولا في خيال ولا في عقل ولكن يكون الموجود شيئا آخر يشبهه في خاصة من خواصه
وصفة من صفاته وستفهم هذا اذا ذكرنا مثاله في التاويلات فهذه مراتب وجود الاشياء ثم قال
اسمع الآن امثلة هذه الدرجات في التاويلات اما الوجود الذاتي فلا يحتاج الى المثال وهو الذي
يجري على الظاهر فلا يأول وهو الوجود المطلق الحقيقي وذلك كاخبار الرسول عم عن العرش والكرسي
والسموات السبع فانه يجري على ظاهره اذ هذه اجسام موجودة في انفسها ادركت بالحس والخيال او لم يدرك
واما الوجود الحسي فامثلته في التاويلات كثيرة فاقنع منها بمثالين احدهما قول النبي عم يؤتى يوم
القيمة بالموت على صورة كبش املح فيذبح بين الجنة والنار فان من قام عنده البرهان على ان
الموت عرض وان قلب العرض جسما مستحيل غير مقدور فينزل الخبر على ان اهل القيمة يشاهدون
ذلك ويعتقدون انه الموت ويكون ذلك موجودا في حسهم لا في الخارج ويكون سببا لحصول
اليقين باليأس عن الموت بعد ذلك اذ المذبوح مايوس عنه ومن لم يتم عنده هذا البرهان
فعساه يعتقد ان نفس الموت ينقلب كبشا في ذاته ويذبح الثاني قوله عم عرضت علي الجنة في عرض
هذا الحائط الحديث فمن قام عنده البرهان على ان الاجسام لا تتداخل وان الصغير لا يتسع الكبير
حمل الحديث على ان نفس الجنة لا ينتقل الى الحائط لكن تمثل للحس صورتها في الحائط حتى كانه
يشاهدها ولا يستحيل ان يشاهد مثال شيء كبير في جرم صغير كما يشاهد السماء في مرآة صغيرة و

[illegible]

وبجوز ذلك ابعاد امقارنا لمجرد تحصيل الحجة اذ يدرك النبوة بل ان يرى السماء في المرآة وبين ان
ينغض عينك فيجد صورة السماء في المرآة على سبيل التخيل اما الوجود الخيالي فمثاله قوله عليه السلام كأني انظر
الى يونس بن متى عليه عباءتان قطوانيتان يلبي وتجيبه الجبال والله تعالى يقول له لبيك لبيك يا
يونس فالظاهر ان هذا بناء على تمثل هذه الصورة في خياله اذ كان وجود هذه الحالة سابقا على وجود
الرسول عليه السلام وقد انعدمت فلم يكن موجودا في الحال ولا يبعد ان يقال ايضا تمثل هذا في حسه حتى صار
يشاهده كما يشاهد النائم هذه الصورة ولكن يشير قوله عليه السلام كأني انظر بانه لم يكن حقيقة النظر بل هو
كالنظر والغرض التفهيم بالمثال لا تعيين هذه الصورة وعلى الجملة فكل ما يتمثل في محل الخيال يتصور ان يتمثل
في محل الابصار فيكون ذلك مشاهدة وقل ما يتميز بالبرهان استحالة المشاهدة فيما يتصور فيه التخيل
اما الوجود العقلي فامثلته كثيرة فلنقنع منها بمثالين احدهما قوله عليه السلام في آخر من يخرج من النار يعطى
من الجنة عشرة امثال الدنيا فان الظاهر الحديث يشير الى انه عشرة امثالها بالطول والمساحة والعرض
وهو التفاوت الحسي والخيالي ثم قد يتعجب فيقال الجنة في السماء كما دلت عليه ظواهر الاخبار فكيف يتسع
السماء لعشرة امثال الدنيا والسماء من الدنيا ايضا وقد انقطع المأول هذا التعجب فيقول المراد به
تفاوت معنوي عقلي لا حسي وخيالي كما يقال مثلا هذه الجوهرة عشرة اضعاف الفرس اي في روح ماليته
ومعناه المدرك عقلا دون مساحته المدركة بالحس والتخيل المثال الثاني قوله عليه السلام خمرت طينة آدم عليه السلام بيده
اربعين صباحا فقد اثبت لله تعالى يدا ومن قام عنده البرهان على استحالة يد لله تعالى هي جارحة محسوسة
او متخيلة فيثبت لله تعالى يدا روحانيا عقليا اعني انه يثبت معنى اليد وحقيقته وروحه دون الصورة
اذ روح اليد ومعناها ما به يبطش ويفعل ويمنع ويعطي والله تعالى يعطي ويمنع بواسطة الملائكة كما قال ع م
اول ما خلق الله تعالى العقل فقال له بك اعطي وبك امنع ولا يمكن ان يكون المراد بذلك العقل العرض كما يعتقده
المتكلمون اذ لا يمكن ان يكون العرض اول مخلوق بل يكون عبارة عن ذات ملك من الملائكة يسمى عقلا لكونه يعقل الاشياء
بجوهره وذاته من غير حاجة الى تعلم وربما يسمى قلما باعتبار انه ينتقش به حقائق العلوم في الواح قلوب
الانبياء والاولياء وسائر الملائكة وحيا والهاما فانه قد ورد في حديث آخر ان اول ما خلق الله القلم
فان لم يرجع ذلك الى العقل تناقض الحديثان فيجوز ان يكون لشيء واحد اسماء كثيرة باعتبارات
مختلفة فيسمى عقلا باعتبار ذاته وملكا باعتبار نسبته الى الله تعالى في كونه واسطة بينه وبين الخلق و
قلما باعتبار اضافته الى ما يصدر عنه من نقش العلوم بالالهام والوحي كما يسمى جبرئيل روحا باعتبار
ذاته وامينا باعتبار ما اودع من الاسرار وذو قوة باعتبار قدرته وشديد القوى باعتبار
كمال قوته ومكينا عند ذي العرش باعتبار قرب منزلته ومطاعا باعتبار كونه متبوعا في حق بعض
الملائكة وهذا القائل قد اثبت قلما ويدا عقليا لا حسيا وخياليا وكذلك من ذهب الى ان اليد عبارة

عبارة عن صفة الله تعالى اما القدرة او غيرها كما اختلف فيه المتكلمون اما الوجود الشبهي فمثاله الغضب
والشوق والفرح والصبر وغير ذلك مما ورد في حق الله تعالى فان الغضب مثلا حقيقته غليان دم القلب
لارادة التشفي وهذا لا ينفك عن نقصان والم فمن قام عنده البرهان على استحالة ثبوت نفس الغضب
لله تعالى ثبوتا ذاتيا وحسيا وخياليا وعقليا نزله على ثبوت صفة اخرى يصدر منها ما يصدر من الغضب
كارادة العقاب فان الارادة لا تناسب الغضب في حقيقة ذاته ولكن في صفة من الصفات يقاربها
واثر من الآثار يصدر عنها وهو الايلام فهذه درجات التأويلات ثم قال اعلم ان كل من نزل
قولا من اقوال الشرع على درجة من هذه الدرجات فهو من المصدقين وانما التكذيب ان ينفي
جميع هذه المعاني ويزعم ان ما قاله لا معنى له وانما هو كذب محض وغرضه فيما قاله التلبيس او مصلحة الدنيا
وذلك هو الكفر المحض والزندقة ولا يلزم الكفر المأولين ما داموا ملازمين لقانون التأويل
كما سنشير اليه وكيف يلزم الكفر به وما من فريق من اهل الاسلام الا وهو مضطر اليه فابعد
الناس عن التأويل احمد بن حنبل وابعد التأويلات عن الحقيقة واقربها الى ان يجعل الكلام مجازا او
استعارة هو الوجود العقلي والوجود الشبهي والحنبلي مضطر اليه وقائل به فقد سمعت من الائمة
الحنابلة ببغداد ان احمد صرح بتأويل ثلث احاديث الى آخر ما نقل في الاصل ثم قال فاسمع الآن
قانون التأويل فقد عرفت اتفاق الفرق على هذه الدرجات الخمس في التأويل وان سياق ذلك ليس من التكذيب
واتفقوا ايضا ان جواز ذلك موقوف على قيام البرهان على استحالة الظاهر فالظاهر الاول هو الوجود
الذاتي فانه اذا ثبت يتضمن الجميع فان تعذر فالوجود الحسي فانه ايضا يتضمن ما بعده فان تعذر
فالوجود الخيالي فان تعذر فالوجود الشبهي المجازي ولا رخصة للعدول عن درجة الى ما دونها
الا بضرورة البرهان ويرجع على التحقيق الى البراهين اذ يقول الحنبلي لا برهان على استحالة
اختصاص الباري سبحانه وتعالى بجهة فوق ويقول الاشعري لا برهان على استحالة الرؤية الى آخر ما نقل
في الاصل ثم بعد ما بسط في ذكر امثلة التأويل مما حكم بصحته ومما حكم بفساده وعدم صحته و
اشبع الكلام فيه غاية الاشباع قال اعلم ان شرح ما يكفر به وما لا يكفر يستدعي تفصيلا طويلا
تفتقر فيه الى ذكر كل المقالات والمذاهب وذكر شبهة كل واحد ودليله ووجه بعده عن الظواهر و
وجه تأويله وذلك لا تحويه مجلدات وليس يتسع لشرح ذلك اوقاتي فاقنع الآن بوصية وقانون اما
الوصية فان تكف لسانك عن اهل القبلة ما امكنك ما داموا قائلين لا اله الا الله محمد رسول الله غير
مناقضين لها والمناقضة تجويزهم الكذب عليه بعذر او بغير عذر فان التكفير خطر والسكوت
لا خطر فيه واما القانون فهو ان تعلم ان النظريات قسمان قسم يتعلق باصول العقائد
وقسم يتعلق بالفروع واصول الايمان ثلثة الايمان بالله وبالرسول وباليوم الآخر وما عداه

في الفروع فاعلم انه لا تكفير في الفروع ايضا لكن في بعضها تخطئة كما في الفقهيات وفي بعضها تبديع كالخطأ
المتعلق بالامامة واحوال الصحابة واعلم ان الخطأ في اصل الامامة وتفاصيلها وشروطها وما يتعلق بها لا
يوجب شيئا منها التكفير فقد انكر ابن كيسان وجوب اصل الامامة ولا يلزم تكفيره ولا يلتفت
الى قوم يعظمون امر الامامة ويجعلون الايمان بالامام مقرونا بالايمان بالله ورسوله ولا الى خصومهم
المكفرين بمجرد مذهبهم في الامامة فكل ذلك اسراف اذ ليس في واحد من القولين تكذيب للرسول
ايضا ومهما وجد التكذيب وجب الكفر اسهل فلنختم على هذا القدر من النقل ههنا قوله احد يا قوله
الحجر الاسود يمين الله في الارض قال الامام معقول ان اليمين يعمل في العادة تقربا الى صاحبها والحجر الاسود
ايضا تقبل اليه في السنة تقربا الى الله تعالى فهو مثل اليمين لا في ذاته ولا في صفاته ولكن في عوارض
من عوارضه فسمي يمينا وهذا هو الذي سميناه الوجود الشبهي وهو ابعد وجود التاويل فانظر كيف اضطر
اليه ابعد الناس عن التاويل وكذلك لما استحال عنده وجود الاصبعين لله تعالى حسا فهم منه في صدر
لم يشاهد الاصبع ما به تيسر تقليب الاشياء وقلب المؤمن بين لمة الملك وبين لمة الشيطان فيهما يقلب
الله القلوب فكنى بالاصبعين عنهما انتهى واعلم انه لو كنى بهما عن صفة اللطف والقهرية بل بمطلق
صفاته المتقابلة كالخافض والرافع والمعز والمذل والقهار والنافع لكان اشبه واقرب من حمله على لمة
الملك ولمة الشيطان ايضا بوجه اتم وتخصيص المؤمن لعله لانه مطلع على التقليب والتقلب وحاضر عنده غالبا
والا فعموم التقليب في جميع القلوب بل في كل ذرة من ذرات الكون لعل الله كيف ما يشاء، في بحث
يخرج ومناقضات حجة الرياضيين ان المتوسط بين البصر وما يقابله اذا كان جسما لطيفا اي غير مانع
من نفوذ الشعاع فيه فهو لا يحجب من رؤية المقابل وان كان كثيفا فهو يحجب من رؤيته وما ذلك الا ان
شعاعا قد نفذ في الجسم المتوسط ووصل الى المرئي على التقدير الاول ولم ينفذ ولم يصل على الثاني ولم
امارات انية موقعة للتيقن في هذا المطلب يظهر من تتبع كتب المناظر والمرايا واوردوا الابطال
مذهبهم وجوها الاول ان الشعاع ان كان عرضا يستحيل انتقاله وايضا يلزم ان يخرج من عين بقة
ما يملأ السماء ووجه الارض فيه بفتح العين ويعود او ينعدم دفعة حين يغمض العين ثم اذا فتح
خرج مثله وهكذا اذا كان جسما ويلزم خرق الافلاك او تداخل الاجسام بل تداخل الاجسام بعدد
الرائين وفتح الابصار من انواع الحيوانات بل يلزم ان يرى شعاع الابصار ويرى العرض
في كل مرئي ايضا والثاني انه لا يجوز ان يكون حركة ارادية ولا طبيعية ولا قسرية اما الارادية فقطعا و
اما الطبيعية فلانه انما يكون على جهة واحدة واما القسرية فلانه لا قسر حيث لا طبع ورد بانه يجوز ان يكون
الى جهة واحدة طبيعية والى البواقي قسرية والمسلم انه ليس الى جميع الجهات طبيعية رفعا للايجاب الكلي
ولا يلزم رفع الطبع والثالث انه يلزم تشوشه عند هبوب الرياح ووصوله الى خلاف مواجهتنا ورؤيتنا

وهو خلفنا وعدم رؤيتنا ما هو في مقابلتنا الا ان يقال التشوش فرع الممانعة من النفوذ والمفروض
انتفاؤها لخرقه الاجسام او تداخلها ايا كان والرابع انه لو كان بخروج الشعاع لوجب ان لا يرى المرئي
الا بعد انقضاء زمان يتحرك الشعاع فيه الى المرئي وان يرى القمر قبل الثوابت بزمان يناسب تفاوت
المسافة بينهما وانه باطل قطعا لانه كما فتحنا العين ابصرنا الثوابت مع انه اجاب بعض الكل انهم ارادوا
ان المرئي اذا قابل شعاع البصر استعد لان يفيض على سطحه من المبدأ الفياض شعاع يلزم ذلك
الشعاع قاعدة مخروط رأسه عند مركز البصر لكن سموا حدوث الشعاع بسبب مقابلته للعين بخروج
الشعاع عنها اليه مجازا على قياس تسمية حدوث الضوء فيما تقابل الشمس بخروج الضوء عنها اليه
وحجة الطبيعيين اولها ان الانسان اذا نظر الى قرص الشمس يحدس نظره مدة طويلة ثم غمض عينيه
فانه يجد من نفسه كانه ينظر اليها وكذلك اذا بالغ في النظر الى الخضرة الشديدة ثم غمض عينيه فانه يجد من
نفسه تلك الحالة واذا بالغ ثم نظر الى لون آخر تم يرى ذلك اللون مختلطا به ورد بان صورة اللون
باقية في الخيال لا في الباصرة واجيب عن الرد بانه فرق ظاهر بين المشاهدة والتخيل في تلك مشاهدة و
استصوب الرد بان صورة المرئي في تلك الحالة في الحس المشترك ثانيها ان المرئي اذا قرب فبعد لا يرى كمقدار
واذا بعد يرى اصغر منه وهكذا حتى يضمحل وما ذلك الا ان صورة المرئي ينطبع في جزء من الجليدية يحيط
زاوية مخروط لا وجود له ايضا رأسه مركز الجليدية وقاعدته سطح المرئي وتلك الزاوية تصغر كلما
بعد الجزئي وتصغر بحسب صغرها الجزء الذي يقع فيها من الجليدية ولا شك ان الشبح المرتسم في الاصغر
اصغر فيرى اصغر فظهر ان التفاوت الواقع صغرا وكبرا بحسب العادة من الرائي انما ينضبط اذا جعلنا الرؤية
موضعا للابصار فيقيد بالانطباع واما اذا جعل موضعه قاعدة المخروط كما هو على القول بالشعاع
بالشعاع فينبغي ان يرى على مقدار واحد في العادة كلها سواء كانت الزاوية ضيقة ولا اعترض
بان القائلين بخروج الشعاع ايضا يدعون ان صغر المرئي وعظمه ما بقدر صغر زاوية مخروط
الشعاع وعظمها الثالث ان للبصر في التسمية اسوة بسائر الحواس الظاهرة وليس في ادراكها المدركات بان
يخرج شيء منها ويتصل بالمحسوس بل ادراكها اياه انما هو بان ما سيها المحسوس فوجب ان لا يكون
الاحساس بالبصر ايضا بخروج شيء منها الى المبصر ورد بانه تمثيل لا جامع واعلم ان رؤية الناظر
في المرآة وجهه وما في حلقه في المرآة بعيد بخروج الشعاع ويناسبه لان الناظرين مثلا في مرآة
واحدة يرى كل منهما شيئا واحدا فيها في موضع مغاير لما يراه الاخر فيه واستدلوا على بطلان المذهب
الثالث بوجوه الاول انا نعلم بالضرورة ان الشعاع الذي في عين العصفور بل النملة يستحيل
ان يعم على احاطة نصف العالم الى كرة بل العصفور والانسان والفيل لو كان كله نورا او
نارا لما احاط الى كرة عشره فضلا عن هذه المسافة العظيمة وان لم يكن هذا جليا عند العقل

فلا حلول عنده يقال ايضا يتم ما ذكره اذا كان تكيف المتوسط بانفصال الاجزاء من عين الرائي او بتاثير
الكيفية القائمة بها في مجاورها ومجاور مجاورها وهكذا كتاثير التاثير في مجاورها ومجاور مجاورها في
مجاور مجاورها واما اذا كان مثل تاثير الشمس في مقابلها بلا انفصال الشيء عنها وبلا كيف في نفسها وتاثير في
مجاورها مثل النار فلا استحالة لجواز الاستعداد وكيف الجلاء والظهور وذيل الكلام طويل الظلام لتقتضي
بهذا **قوله** ثم اذا ابصرناه وغمضنا العين لكان فرق الاول اي ليس الغرض ان المعرفة الحاصلة حين
الغمض فوق المعرفة الحاصلة من الابصار السابق على الغمض نفسه وان المعرفة الفاضلة عليها هي الابصار
بعد الغمض بعد الابصار بل هي فوق المعرفة الحاصلة من الحد او الرسم مثلا وفرض الابصار السابق
وان كان مطلق الابصار لاحقا وسابقا اتم منها **قوله** بحسب النزاع اي بل شاع التجريد صرح
بعدم توسط الجارحة عند الاشاعرة وسيجيء نقله عن قريب قال اي لان المثبتين لرؤية الله
يدعون ان الحالة المخصوصة التي تحصل لنا بالبصر في الدنيا ويسمى رؤية تحصل لنا تنكشف عنها بالاطلاع
الله تعالى من غير توسط تلك الجارحة يوما ثانيا واما رؤيته على الوجه المذكور فمنفي عن مقابلة ولا توسط
آلة بل محض عناية من الله تعالى على عباده فلا نم انه نقص انتهى ويعجبني هذا فانه مع هذا النقل كيف
ينفي النزاع فانه لا يصلح ان يكون محلا للاشتباه ايضا والله اعلم بالاسرار وفي تفسير المدارك في
سورة الحديد في وجه قوله تعالى والباطن لكونه غير مدرك بالحواس وان كان مرئيا **قوله** فانهما
يراد جاز اجتماعا او انفرادا فهنا اربعة احتمالات ظاهرا نشاة الاخرة فقط ونشاة التجرد
فقط ونشاة الاخرة مع التجرد ونشاة التجرد مع الاخرة فالانفراد في الصورتين الاوليين
والاجتماع في الصورتين الاخيرتين ولا اثنينية بينهما الا في الملاحظة والمفهوم **قوله** في النظر
او في الى بان حمل النظر الرؤية او يراد منه العلم او بتجويز الشيخ في استعماله الى معه فقط **قوله**
فقد منعوه بوجوه منها ان الكلام على حذف المضاف والمعنى ارني آية من آياتك انظر الى آيتك
اجابوا بان لا يطابق الجواب السؤال للاجماع بانه نفي الرؤية بان الاندكاك اعظم آية من آياته فكيف
يستقيم نفي الرؤية الآية وبان الآية انما هي عند الاندكاك لا عند الاستقرار فكيف يصح تعليق رؤيتها
بالاستقرار ويقال لا يخفى ان الثاني والثالث يخالف الاول لان بناءهما على ان المنفي في الجواب نفي رؤية
الآية في الجواب ومنها ان سؤاله كان لقومه لا لنفسه اجابوا بان الاليق ح ان يقول انه ينظروا اليك
وبان اخذ الصاعقة كان كافيا في الزام القوم حيث قالوا ارنا الله جهرة كما قال الله تعالى فاخذتهم
الصاعقة وبان تجويز الرؤية باطل بل كفر عند اكثر المعتزلة فلا يجوز لموسى تاخير الرد وبانهم ان
كانوا مؤمنين مصدقين لموسى كفاهم اخباره بامتناعها والا لم يفد طلب موسى والجواب الذي سمعوه
وان سمعوا الجواب بكون كون الجواب من الله تعالى انما يحصل لهم باخبار موسى ومنها ان سؤال الرؤية مع

مع علمه بامتناعها لمزيد طمانينة بتعاضد العقل والنقل كما في ابراهيم عم **قوله** لا يسلكها احد من
العقلاء بهذا يتم اذا لم يقولوا بالاستمداد بموسى في مرتبة من مراتب معتقداته بل حكموا بالتجرد والعقل
الصرف من عندهم بل لهم ان يقولوا غاية ما لزم ان يحصل النبي في مدة عمره شيء لم يكن حاصلا
له في زمان قليل وذلك ليس لاشتغاله بما هو اتم واكبر واعظم منه مما لا يحصى مع الالتباس **قوله** فان
قيل الاستقرار الحيل واقع اي هذا نقض اجمالي بان دليلكم لو تم لدل على الوقوع لان المقدم كان واقعا
والكلام مرتبط بالاتفاق سواء علم الناقض منه الشرط الشرطي التعليقي او الشرط الحكمي المعقول اي العلة
الناقضة الموجودة في الخارج عن المعلول عند الفاعل والغاية كما يظهر من الايراد الآتي بعد هذا
بلا واسطة **قوله** من حيث هو غير مقيد اي هذا جواب عن النقض الاجمالي بالفرق بان المراد هو
الاستقرار الغير المقيد بكونه حال الحركة او السكون للاحتمال الاضمار في الكلام او بان الاخذ
السكون في جانب المقدم يجعل المقدم عين الكلام ولكن هذا الكلام لا يتم فيما التقييد بالحركة والثاني المخصص
هو هذا التقييد يستحيل الاستقرار معها ويكون المقدم محالا ايضا حكم عند السكون ليس حال السر لما
في المعنى ونصر في صحة الكلام وصدقه غاية عدم الفائدة في العقد ولعله حصل في اكثر غير التوبة
وجه عدم التقييد بهما لزوم الاضمار بلا قرينة في الكلام تعرى الكلام لا الاخلال وان المراد منه
ايضا هو الاضمار بلا قرينة دالة عليه ولكنه لعدله دال في الكلام وهو كونه عقيب النظر وفي
المستقبل وهذا الاستقرار لم يقع من الحيوع وقت لا قبل النظر ولا بعده والدال عليه هو الفاء و
ان الشرطية الاستقبالية **قوله** فان معنى وجود الشرط اي يفهم منه انه حمل الشرط على الشرط الحكمي ولا يرفع
ورود النقض على اي حال كما مر وحمل الشرط على الشرط الحكمي هاهنا لا يستلزم حمله عليه في النقض ايضا
لان النقض لا خصوصية له بمحل دون محل غايته انه قد يقتصر فان في النقض التفصيلي والحل اللازم
في كل نقض اجمالي كما في نقل الامر فانه لا يجري في الشرط التعليقي هذا السند والنقض باق والحل على
ذلك منع امكان المقدم والسند انه الاستقرار مع الحركة ومقتضى السند المذكور ان يكون الممنوع
هو الحملة الشرطية العامة انه ان استقر مكانه فسوف تراني يقال فكونه حلا بعد النقض على احد
احتمالي النقض ولعله بهذا حسن تطويل الحل بعد النقض لانه حل بعد النقض بترك الطريق وان كان
له وجها وجيها ايضا وانه لم يصرح بانه حله كما يقال في المواضع وحله كذا وكذا ثم لا يخفى ان هذا منع
مكابرة لان القائل بهذه الشرطية هو الواجب تعالى ومنع استلزام الاستقرار الرؤية
يفيد منع قوله تعالى وليس مبنيا على ان الشرط العلقي وحكمه ليس كما ذكرت كما مر **قوله** وايضا
الممتنع لا يعلق اي هذا من السوانح وليس محلا للعل **قوله** وايضا الاستقرار اي وهذا جواب اخر من جانب
الاشاعرة معطوف على احسنها بناء على ما ظهر اي ثم انظر في حال الاهمال اي وجه النظر والتردد انه

ان اريد من الاختلال والاضطراب في الكلام تعقيد عبارة في نظم الكلام فهو غير مسلم لجواز ان يريد
من الاستقرار المذكور في الفرد وهو الاستقرار بشرط الحركة بدون تعقيد عبارة في نظم الكلام
وان اريد ما هو اعم منه فاستحالته محل تامل قوله اختلال الكلام وقد مر ان ليس الكلام في هذا التقييد و
هذا الاختلال قوله والاما احتيج اليها لان الجواب لما كان بناؤه على صحة التقييد وتسليم وعدم الكفاية
بعد ما يكفي في رده فالقول بعده بانه لا اختلال في الارادة يدفع الجواب الاول ايضا قوله وقد بين الشارح
اشار الى ان فيه ايرادا واجاب عنه الشارح ونفيه فالايراد هو انه اذا جاز ان يكون المقدم ممكنا ذاتيا
والتالي محالا ذاتيا يلزم جواز انفكاك المقدم عنه بان يتحقق المقدم ولا يتحقق التالي وهذا ينافي اللزوم
والجواب ان جواز تحقق المقدم انما هو بالنظر الى ذاته لا في نفس الامر ولا بالنظر الى ذات اللازم واللازم انما
ممكن بالنظر الى ذات ذلك الملزوم بذلك المعنى وان كان ممتنعا لذاته وفي نفس الامر وكما ان التالي محال لذاته
كذلك المقدم محال لذات اللازم وان كان ممكنا لذاته ثم قال وليس في امكانها بالغير المستحيل فان المستحيل
هو اقتضاء لا ضرورة الوجود والعدم لا عدم اقتضاء ضرورتهما فان الوجوب ضرورة الوجود والامتناع
ضرورة العدم والامكان لا ضرورتهما فالوجوب بالغير هو اقتضاء الغير ضرورة العدم والامكان
بالغير هو اقتضاء الغير لا ضرورتهما نعم اذا اطلق الامكان بالذات يكون معناه عدم اقتضاء الغير
ضرورتهما فان بسببية الذات لم يعتبر في مفهوم الامكان بالذات لئلا يختل الحصر العقلي الثابت بمجرد
ملاحظة العقل مفهوم الاقسام وان كانت السببية معتبرة ثابتة في نفس الامر وحق الحصر العقلي الثابت
بالدليل انتهى وخطأ شارح التجريد في ان حكم بان الامكان بالغير على قياس الوجوب والامتناع
بالغير هو عدم اقتضاء الغير وجود الماهية وعدمها كما ان الوجوب بالغير هو ان يقتضي الغير
وجودها والامتناع بالغير هو ان يقتضي الغير عدمها وقال شارح التجريد اهمل معنى الضرورة في الوجوب
والامتناع وفسر الوجوب بالغير باقتضاء الغير الوجود والامتناع بالغير باقتضاء الغير العدم ثم قاس
الامكان بالغير عليهما فجعله لا اقتضاء الوجود والعدم وليس كذلك كما عرفت بل الشارح التجريد ان يقول
كون الضرورة الوجود او العدم بالغير ان يكون الوجود او العدم اثر الفاعل كما هو مذهب المتأخرين و
الضرورة لازمة له لان الضرورة نفسها اثره ونسبة الوجوب الى الغير مسامحة انما هي بمعنى انه اقتضى
الوجود فحصلت الضرورة فكذا الامتناع والامكان وفي حواشي السيد على التجريد لم يهمل الشارح
معنى الضرورة بل فسر الوجوب بالذي هو عبارة عن ضرورة الوجود بالاقتضاء للوجود كما هو دأبهم
فانهم فسروا الوجوب الذاتي باقتضاء الذات الوجود والغيري باقتضاء الغير له والامتناع باقتضاء
العدم كذا الامكان بسلب الاقتضاء فالعكس قياس المتقابل على المتقابل لا قياس المثل على المثل وتحقيق غاية
التفصيل فارجع هناك ان شئت ثم بين الشارح وجه عدم حمل الامكان بالذات على الاقتضاء

اقتضاء عدم ضرورتهما بانه لو كان معناه كذلك لكان الممكن ممتنع الطرفين لذاته تعالى الله عما يلزم
امتناع الطرفين اذا كان المسلوب هو الضرورة المطلقة الذاتية او الغيرية واما اذا كان
المسلوب هو الضرورة فلا كيف وهو واقع فان ذات الممكن يقتضي ان لا يقتضي شيئا من الوجود
والعدم غايته ان هذا اذا لم يعتبر في مفهومه لئلا يختل الحصر العقلي البديهي والشارح مصرح به وسدد عليه
في حواشيه التجريد وقيل ما نقل ههنا حيث قال ان اريد بالممكن الذاتي ما يكون ذاته علة لسلب الضرورة الذاتية
من الطرفين احتيج الحصر في المواد الثلث الى تغيير الحصر هكذا الشيء اما ان يكون وجوده ضروريا بحسب ذاته
او يكون عدمه ضروريا له كذلك او يكون ذاته علة لسلب الضرورتين الذاتيتين ولا شك في تحقق الفعل
ان يكون سلب الضرورتين معلولا لغيره ثم بين انه وان لم يعتبر في مفهومه لكنه واقع بوجهين بلزوم
جواز الوجوب والامتناع الذاتيين نظرا الى ذاته وانه قسم محض بلزوم الوجوب والامتناع
الذاتيين على تقدير عدم تأثير الغير وكلاهما مستحيلان والتفصيل هناك فارجع ان شئت
ويتلخص انه لا نزاع بين الشارحين في ان الامكان بالغير بمعنى عدم اقتضاء الوجود والعدم في الواجب
والممتنع جائز بل واقع بل واجب اما في الممكن فان اريد الغير في الجملة فالضرورة متحقق لان جميع ما سواه
لا يجوز ان يكون علة الممكن وجودا او عدما فيوجد غير ما لا يقتضي وجوده ولا عدمه بل يساوي واحد من
الاغيار يكون هكذا لان علته لا يكون الا واحدة وان لم يلزم ان لا يكون بسيطا وان اريد جميع الاغيار فلا
لان كل ممكن لا يخلو عن الوجود والعدم وايا ما كان فهو معلول غيره فلا ممكن ذاتيا يتصف بالامكان بالغير
بمعنى سلب تأثير الغير كليا في الوجود والعدم وان تحقق سلب كلي بالنسبة الى الوجود فقط كما في الممكنات المعدومة
او الى الوجود فقط كما في الممكنات المعدومة او الى العدم فقط كما في الممكنات الموجودة واما بمعنى ان لا يقتضي الغير
لا ضرورة وجوده وضرورة ذاتية فلا يلزم التوارد والانقلاب وجواز الوجوب والامتناع
في الممكن وانه حاصل لان الوجود والامتناع لا يجامعان الجواز لان وجوب الوجوب ووجوب
الوجوب في هكذا واجبا وقد بينوه في موضعه قوله مستغنى عنه ههنا فان مباحثه
مشهورة ولا ادلة على الطرفين فيه قائمة وادلة البطلان راجحة رجحانا وجوبا وكثير من محققي
المتكلمين ايضا ذهبوا اليه وقالوا ليس الا مما فطر في اثباته ونفيه حلل اعتقادي قوله اذا
ثبت منهم القول بها اي بتركيب الجسم من الاجزاء التي لا تتجزى فالخلف في تحلل فيه واحدا او كل واحد وكونه
الطول والعرض تبين قوله حيث بين الخ قال امام الحرمين المراد بالعلة ههنا ما يصلح متعلقا
للمؤثرية لا المؤثرية في الصحة لكن فيه الاكثر وله قوله لئلا يلزم المخلوق موجودا اي العدم كون المخلوق
موجودا قبل تعلق الخلق به لئلا يلزم ايجاد الموجود به وتقدم الوجود على الايجاد ولو بالذات وهو
باطل بخلاف المعدومية فانها تستلزم تقدم الوجود ولو بالذات قوله ونسل المراد من الصحة الخ جواب عن

الكاتب للنظر والتأمل الذي حاصله منع كون النظر الموصول بالى للرؤية كليا بل قد يكون للانتظار
ايضا فالسؤال الثاني هو انه بعد تجويز كون النظر الموصول بالى للانتظار كما ذهب اليه المعتزلة وابقاء
المنع لهذا كيف يصح الجواب عن الاثبات الدالة على ان النظر الموصول بالى للانتظار وحاصل الجواب
ههنا ان الاحتمال يكفي للمنع ههنا والجواب هناك ايضا منع في مقابلة من يستدل بان النظر
الموصول بالى للانتظار في الابيات والمعتزلة وان كانت مانعة اولا لكنهم مستدلون في الابيات
والكلام على تقدير كونه استدلالا والحاصل اما لا سعي الاحتمال في الابيات ايضا **قوله** وان استدل
على انه الخ هذا جواب بتسليم بانه لو سلمنا انه حكمنا في الابيات المذكورة كون النظر فيها للانتظار لا
ينافي تجويز كون النظر المذكور في الآية للانتظار والمنع فيها وبهذه الابيات كالسند وحاصله
انا سلمنا انتفاء الاحتمال في الابيات لكن المراد ان في الآية احتمال كونه بمعنى الانتظار باق وبقي
الاحتمال في الابيات ليس لعل السلوم نفي الاحتمال في الآية خصوصا بالنظر الى الموصولة بالى فقط نعم
لعله دليل آخر كما ذكره الشارح بقوله وليس بمعنى الانتظار الخ فابقاء المنع في الآية انما هو بالنظر الى
الموصولة وهو لا ينافي سلب الاحتمال في الابيات فقوله كما في الآية او لا بمعنى كما لم يبق في الآية احتمال كونه
للانتظار بالوجه الذي ذكره الشارح وثانيا بمعنى انه كما بقي في الآية نظرا الى الموصولة بالى وكذا لو ادعي بقاء
الاحتمال في الابيات يجوز المراد بقاؤه نظرا الى الموصولة بالى فقوله باق يصح سواء كان المراد انه باق
في الابيات **قوله** بل يحتمل ان يكون اي النظر والتأمل اشارة الى الوجهين المذكورين معا توزيعا بان
يكون احدهما اشارة الى احدهما والآخر الى الآخر بطريق الترتيب او على خلاف الترتيب او غير توزيع بان
واحد منهما اشارة الى واحد منهما معا فيلزم التأمل بعد النظر عطف تفسير او تاكيدا فيلزم وجها ثانيا
للنظر على اي حال منه وجه **قوله** اشارة الى منع المعتزلة الخ بان يكون المنفي اشارة الى المنع والنفي
اشارة الى الجواب توزيعا او يكون مجموع الكلام اشارة الى المنع والجواب بعدا ومعا **قوله** قد
جاء للانتظار كما في قول الشاعر فالكلام للمعتزلة وان كان بطريق المنع في الآية لكنه بطريق الدعوى
في الابيات فبناء الجواب على هذا كما اجابوا بالمنع **قوله** الى بلال بكسر باء وآب مشترو بهرجه جلو
راست كند وتام مؤذن رسول الله عم بيوند وخوش وجمع شد بهم آمد ويعني نتيجه كذا في كنز
اللغة **قوله** الى جهة الله وهي العلو في العرف ولذلك يرفع الايدي في العرف **قوله** بناء على ما قيل الخ
اي عدم تسليم صحته في نفس الامر فقوله وان احتمل ان يكون الخ تصحيح لما اشار اليه فقوله فان هذا من تتمة
الاستدلال الخ وجه لعدم جعله التعدي بنفسه وجها غايته انه اني فلا ساغ كونه تتمة ما قال جعله فوجب حمله
على الرؤية لان عادة المدعي في اثناء مقدمات الدليل خصوصا اذا طال الكلام متعارف وايضا
المنقول انما هو بقوله فوجب حمله على الرؤية وهو داخل في المنقول والتتمة من الشارح نعم لو ورد

سؤال مقدر بان المراد من الصحة هي الامكان الذاتي والامكان الذاتي للوجود مقدم على الوجود فكذا
امكان الرؤية مقدم عليها وعلى وجود المرئي ايضا فاجاب بان المراد الخ **قال الشارح** ووردت
مبشرة للمؤمنين الخ رايت عن بعض المحدثين انه كتب في حواشي شرح التجريد فيه ان الانتظار الموهم هو
الناصرة بعد اذا ما في ايصال المطالب المتوقع تحصيله الا تحصيل الرجاء النعيم لم يكن مرجوة بعد بل الظاهر انه معد
السرور واللذة ولعل الخاص للمؤمنين هو الكامل دون الاول اذ نحو الا تحصيل لهم بشارة انا رحمة الله و
قبول اعمالهم رجاء لبعض ما لم يكن مرجوا ولا يبعد حمل الانتظار في الآية على هذا المعنى كما يدل عليه مقابلته بقوله
وجوه يومئذ ناظرة الآية **قوله** الا ان يقال الخ لا يخفى ما فيه من التكلف البعيد حيث لم يكن جواز الرؤية مطلقا
مذكورا سابقا حتى يكون ذكره ههنا اعادة نعم قيل اشار بذكره ههنا انه ايضا مطلب آخر وقد جعله القوم
مطلبا وذكروه قبل دعوى وقوع الرؤية فانهم اثبتوا اولا الامكان ثم الوقوع والمصنف بالفعل كما فعلوا
فكانه وجه من جانب المص لعدم جعله مطلبا آخر لكان له وجه ولم يكن بذلك النقل **قوله** لا يناسبه والفرق بين
هذا الوجه للنظر والاحتمال الآتي ان هذا منع لكون النظر المذكور في الآية بمعنى الانتظار باعتقاد انه مثال
لا دليل فيجامع قبول المدعي والآتي اخلال في المدعي سواء كانت الآية المذكورة مثالا او دليلا ثم اعلم ان الغرض
ههنا اثبات ان النظر الموصول بالى بمعنى الرؤية فقط والبواقي مذكورة تبعا واستطرادا صحت او لم يصح كلا
او بعضا نعم لو كان المقصود من كون النظر بمعنى الانتظار متعديا بنفسه تجويز ان لا يستعمل بالى وعدم تسليم ان النظر الموصول
بالى نص في الرؤية لكان مضرا للمقام فنقول انه لا نسلم ان النظر بمعنى الانتظار يكون متعديا بنفسه لا معناه لا يكون
متعديا بنفسه دائما بل قد يكون متعديا بالى ولعل هذا هو المراد **قوله** حيث قال وليس بمعنى الانتظار الخ وجه التأييد
انه لو كان كون النظر الموصول بالى بمعنى الرؤية مقررا ثابتا لما ذكر لو جبالة يقول الخ ان الآية الخ او
على ان الآية وردت الى نحوه او لان الآية وردت الخ وامثاله **قوله** اذ لم يكن اقرارا الخ يعني لما ذكر
في المعاني الاربعة للنظر مع وجوهها الخاصة بكل منها وكان النظر الموصول بالى منها وجه خاص لعدم كونه فيها
بمعنى الانتظار خاصة لا يجري في سائر معانيه صرح بان النظر المذكور في الآية ليس بمعنى الانتظار لكذا و
كذا اعم من ان يكون بمعنى الرؤية كما هو مقتضى الدليل السابق اولا كالخلاف ما اذا قال وايضا او على او ولان الخ
مثلا لعلهم انه بعد تمام الدليل السابق على خصوص كونه بمعنى الرؤية والحال انه لا بعد كما يرى ومع وجدان وجه
مثل هذا في سلب الكلام من المغنيين الا فصاح بان تعال الرافة والعطوفة من العبد للرب غير مناسب بل
جائز لا يعد لانه لعله لم يخطر بباله او خطر فرآه ظاهرا غير محتاج اليه بالذكر كالانتظار لان الانتظار منع
النظر عن كون الآية للبشارة مناسب من جانب العباد بالنسبة الى الرب بل الخصم صرف اليه كما سيذكر في
الحاشية ايرادا وجوابا في الاصل فيكون المراد بالامر بالتأمل هو الاشارة الى ما يعترض له كون النظر الموصول
بالى للرؤية بل قد يكون للانتظار **قوله** والاجوبة الآتية الخ جواب عن سؤال مقدر ناشئ عن الوجه الثاني

قالوا بما ذكره الشارح ايضا لكن لبعد الايراد والمنع ووحدانيته تتمة قد مر من عدم تعيين عنوان الاستدلال
مما ذكره بقوله لعل لان الشارح منع اي وجب بمعنى العدم والفور ~~جعله تتمة لانه كيف ما كان الشارح تصرف فيه~~
بان الشارح قد رد حاصل كلام القوم قبل الايراد وبعده لا ينافي قولنا بانه جعله تتمة لانه كيف ما كان الشارح
تصرف فيه **قوله** ويحتاج الى هذا الجواب عن مقدر هو انه قد مر ايضا ان عدم التعبير في ذكره انه لا يقتضي
الانتظار لكون الدليل خاصا به وحاصل الجواب تسليم على ذلك التقدير وان الحاجة على عدم ذكر التقدير
قوله والسنة على تقدير كونه مراد الجواب عن مقدر هو انه يلزم ان يكون اكمل منه كما على قاعدة
السنة المشهورة والجواب اولا انا لا نسلم انه تشبيه بل تنظير وثانيا انه على تقديره لا يلزم ان يكون اكمل
منه كما بل ان رؤيته رؤيته عن رؤيته كما اللتين هما المشبه والمشبه به ويبقى الكلام في ان اقوى
الرؤية عن الرؤية ان استلزم كما هو الظاهر اقوائية المرئي عن المرئي في كونه مرئيا او كان المراد
هو تشبيه هاتين بل هذا هو الظاهر يلزم ان يكون القمر اقوى من الرب في كونه مرئيا والتزام هذا لا يخفى
ما فيه وان لم يكن من الصفات الحقيقية فان الواجب يجب ان لا يتصف فيه ببعض والا يلزم من غيره و
حدوث صفاته الاضافية وان جوزوه لكن ائمة الغير منه تعالى فيما انصفت مما لم يجوزه احد فان قيل اللازم
هو الاقوائية في وجه الشبه لا في نفس الرؤية ولا في لازمها الذي هو كون المرئي مرئيا قلنا ينتقل الكلام الى
وجه الشبه ايضا حتى ينكشف حقيقة الحال جدا وسر ما فظهر انه لو قيل في اول الامر بعد التزام ان المشبه
هو الرب والمشبه به هو القمر ان اللازم هو اقوائية القمر في وجه الشبه لا في ذاته ولا استحالة فيه في استحالته
والكلام ان لا يسلم الشبه لو سلم لا يسلم اقوائية المشبه به وان كان مشهورا فان فيه اختلافات كثيرة بين اهل
وكلام العبد يستند الى كلام غيره وكلامه لا يستند الى كلام غيره خصوصا فيما يتعلق بالواجب تعالى وتقدس
قوله فان اقوائية الشمس هما لعله ان تشبيه العكس لا يصح لعدم قوتها معها وكمال انقطاع المناسبة بينهما
لانه اين هذا من ذاك فكيف العكس **قوله** فتامل وجهه هو التشبث بالوجه الاكمل بمراتبه كما في الحديث **قوله**
حتى روي حديث لم يبعد رووا في مقام الحمل على هذا المعنى وادعائه **قوله** استدلال بان الحكم قال في شرح
التجريد والتمسك بالاية من وجهين احدهما ان ادراك البصر عبارة شائعة في الادراك بالبصر اسناد
الفعل الى الالة والادراك بالبصر هو الرؤية بمعنى اتحاد المفهومين او تلازمهما والجمع المعرف باللام
عند عدم قرينة العهد والبعضية للعموم والاستغراق باجماع اهل العربية والاصول وائمة التفسير و
شاهد استعمال الفصحاء وصحة الاستثناء فالله سبحانه قد اخبر بانه لا يراه احد في المستقبل فلو رآه
المؤمنون في الجنة لزم كذبه وهو محال ثم قال والجواب ان اللام في الجمع لو كان للعموم والاستغراق كما ذكرتم
كان قوله يدرك الابصار موجبة كلية وقد دخل عليه النفي فرفعها رفع الايجاب الكلي ورفع الايجاب الكلي سلب
جزئي ولو لم يكن للعموم كان قوله لا يدركه الابصار سالبة مهملة في قوة الجزئية فكان المعنى لا يدركه بعض

بعض فنحن نقول بموجبه حيث لا يراه الكافرون بل نقول التخصيص البعض بالنفي يدل على الاثبات للبعض
في الاية حجة لنا لا علينا انتهى يقال كون لا يدركه سلب الموجبة المهملة في قوة الجزئية محل تامل بل الموجبة المهملة
نفسها في قوة الجزئية فرفعها يكون رفع الايجاب الجزئي ورفع الايجاب الجزئي يكون سلبا كليا الا ان يكون
مراده انه سالبة مهملة بدون ان يلاحظ قضية موجبة اذ لا يلزم سلبها ثم قال سلمنا عموم الابصار وانه
مدلول الكلام عموم السلب لا سلب العموم فلا نسلم عمومه في الاحوال والاوقات فيحمل على نفي الرؤية في الدنيا
جمعا بين الادلة سلمناه لكن لا نسلم ان الادراك بالبصر هو الرؤية او لازمها بل هو رؤية مخصوصة
وهو ان يكون على وجه الاحاطة بجوانب المرئي او حقيقته النيل والوصول ماخوذ من ادركت فلانا
اذا لحقته ولهذا يصح رأيت القمر وما ادركه بصري لاحاطة الغيم ولا يصح ادركه بصري وما رأيته فيكون
اخص من الرؤية فلا يلزم من نفيه نفيها او نقول الادراك بالبصر هو الرؤية بالجارحة المخصوصة فلا يلزم
من نفيه نفي الرؤية مطلقا اذ يمكن ان يرى لا بتلك الجارحة المخصوصة كما هو المدعى فان المثبتين للرؤية
انما يدعون ان الحالة المخصوصة التي تحصل لنا بالبصر في الدنيا ونسميها رؤية تحصل لنا تلك الحالة بعينها
بالنسبة الى الله تعالى من غير توسط تلك الجارحة اسهل فانظر فيما صرح بعض اجزاء الكلام من استقرار الرؤية
في الانكشاف التام وارتفاع النزاع المعنوي ثم قال الثاني تقرير ثاني وجهي التمسك وثانيهما انه تعالى
يمدح بكونه لا يرى فانه ذكره في اثناء المدائح وما كان من الصفات عدمه مدحا كان وجوده نقصا
يجب تنزيه الله تعالى عنه فظهر انه يمتنع رؤيته ثم قال وانما قلنا من الصفات احترازا عن الافعال كالعفو و
الانتقام فان الاول تفضل والثاني عدل وكلاهما كمال يقال عليه ان عدم العفو الذي هو الانتقام مما يمدح
به والعفو ليس بممتنع بل هو ايضا مما يمدح به وهو عدم الانتقام وكذا عدم الانتقام الذي هو العفو مما
يمدح به والانتقام ليس بممتنع بل هو ايضا مما يمدح به فكل واحد من العفو والانتقام مما يمدح بعدمه وليس شيء
منهما ممتنعا كيف بل كل منهما كمال له لا يخفى عليك انه فتح منه باب لاثبات مثله في الصفات ايضا بان يكون صفة
يمدح بعدمها ايضا كما لا يخفى فان قيل نعم وقد اعترض في دليل ان لا يقوم بذاته تعالى حادث بهذا الوجه وليس جديد
كلام قلنا الغرض انه بعد تسليم مثله في الافعال يسد الفرق بالحكم فينفتح باب الاعتراض اوسع مما كان ولا
يندفع بما ذكرنا هناك ايضا ثم قال والجواب ان ما ذكرتم حجة لنا على ان المنفي ليس هو الرؤية بالمعنى
المتنازع فيه بل هو ادراك البصر باحد المعنيين اللذين ذكرناهما اعني الادراك على وجه الاحاطة
بجوانب المرئي والادراك بالجارحة المخصوصة لاشعارهما بسمات الحدوث والنقصان وذلك في الاول ظاهر
واما في الثاني فلان الادراك بالجارحة انما يكون لما يقابلها كما علم بالضرورة من التجربة واما رؤيته تعالى
بالوجه المذكور من غير مقابلة ولا توسط آلة بل بمحض عناية منه تعالى على عباده فلا نسلم انها نقص انتهى
فاحفظه فانه جيد محصله انه لا خفاء في اثبات ان المنفي هو الادراك بالبصر بالوجه الخاص لما فيه من سمات الحدوث لا

الرؤية التي هي محل النزاع او صحتها التي هي ايضا محل النزاع في مرتبة فلا يدعي انه حجة في اثبات محل
النزاع او صحته التي هي ايضا محل النزاع في مرتبة بل حاصله تقوية السند المذكور في جواب الاستدلال الاول
بان المنفي ليس ما هو محل النزاع بل هو معنى آخر والقرينة هو التمدح بنفيه فلو لزم الامتناع من التمدح
فانما هو في معنى آخر من الرؤية لا في محل النزاع بخلاف المفهوم من كلام الشارح ههنا موافقا لما في المواقف
في شرحه في مقام التزكي حيث جعل التمدح في مقام التزكي دليلا على صحة الرؤية عبارة المواقف وشرحه هكذا
بل الآية فيه حجة على صحة الرؤية لانه لو امتنع رؤيته لما حصل التمدح بنفيها عنه اذ لا مدح للمعدوم بانه لا يرى لما
حيث لم يكن له ذلك المدح فيه ايضا في عدم الرؤية للمتمتع المتعوز بحجاب الكبرياء كما في الشاهد يقال الكلام
ان ظاهرهما يهدم طريق الجواب على الاستدلال الاول لان طريقه كان منع كون المنفي هو الرؤية
التي هي محل النزاع بل هو امر آخر من احد وجهي الادراك او كلاهما او سلب عموم الاشخاص في الاوقات
والمدعى هو ثبوت الرؤية المطلقة بل رؤية خاصة لا بطريق الادراك بالبصر على الوجهين لبعض
الاشخاص في بعض الاوقات فلو لزم من التمدح صحة فانما هي صحة المنفي الذي هو قسم الادراك بالبصر ولبعض
الاشخاص كالكافر وفي بعض الاوقات كالدنيا لان النفي بهذه الاعتبارات فنفي القول بانه يلزم صحة محل
النزاع او يثبت نفس محل النزاع وقبول ان المنفي هو الرؤية المطلقة فيتم الاستدلال الاول نعم
لو قال ليس المنفي ما هو محل النزاع والتمدح ايضا ليس بنفيه ولم يدع انه حجة لنا او ادعى الحجة لكن كون المنفي
لا ذلك كما فعله شارح التجريد لم يبق شيء من دليله ثم اعلم ان الوجه الاول لو تم انما يثبت عدم
وقوع الرؤية والثاني عدم امكانها ثم عدم الامكان يستلزم عدم الوقوع وكذا عدم الوقوع لكن
مع ضم التمدح لو تم يستلزم عدم الامكان ففي جعل الاول والثاني وجهين لمدعى واحد كما هو ظاهر
بالاولية والثانوية يحتاج الى تكلف لا يخلو عن تعسف وكذا جعلهما وجهين لمطلبين فتدبر في
اطراف الكلام حتى يتبين لك الوجه في المقام فانه ان امكن ان يقال الآية في الجواب ترقيا باثبات
امكان الرؤية باحد الوجهين المخصوصين او في الدنيا او للكافر او معا ايضا وصح منهم هذا الالتزام
يتوافق الجوابان فلا يهدم فيلزم حاصله انه لما ثبت الامكان في الصورة المذكورة فيثبت فيما نحن
فيه بطريق الاولى قال الشارح ليس لن فيه للتأبيد ليدفع جواب في الاستدلال الثاني
بقوله لن تراني في جواب سؤال موسى الرؤية لان لن للتأبيد فاذا لم يره موسى ابدا لا يرى
الرؤية ابدا احد اجماعا وحاصل الجواب ان لن ليس للتأبيد بل هو لتأكيد النفي المؤكد في المستقبل
وليس المراد انه للتأكيد فقط بدون النفي وقال الشارح وبهذا تفيد كونه في المرتبة
مختلفة ولعل الحاصل من الجميع ان لن للتأكيد لا للتأبيد والا لم نعد بالتأبيد ولكن
قد تقيد به فالنظر في الملازمة فانه يجوز التقييد لتأكيد التأبيد ولعل هذا

113

بذاته من خواص الشيء اذ ما وجدناه في شرح التجريد والمواقف والكتاب مذكور فيهما قال الشارح
فانه قد يعتقد به حاصله انه قد علم فيما سبق انه خالق لجميع الاشياء الممكنة بالاختيار والقدرة وايضا
علم ان الخلق بالقدرة يتوقف على الارادة وايضا علم ان الاختيار يتوقف على العلم بل على الحيوة ايضا فلو
توقف شيء منها الى شيء من الممكنات يلزم الدور فهذه المقدمة ايضا معلومة موقوفة كانت مذكورة
في محل السابق وكذا بطلانه تعالى لا يخفى عليك انه يبقى الكلام في الكلام والسمع والبصر اذا لم يرجع
الى العلم وايضا لا حاجة في اثبات احتياج الاشياء الى الارادة في التسلسل بنا الخلق بالقدرة فان ما يثبتنا
لم يكن يدل عليه صريحا قال الشارح وشيخنا ان كانت واجبة او مندوبة والله يريد وقوعهما ويكره تركهما
وان كانت محرمة او مكروهة فبالعكس يعني يريد تركهما ويكره وقوعهما فاعلم ان الكراهة ههنا مذكورة
مكررا لكن لا بمعنى واحد مصطلح الاول في ترك الواجب والمندوب كما قال ويكره تركهما فان ترك الواجب مكروه
اصطلاحيا بل هو حرام اصطلاحا وكذا ترك المندوب ليس مكروها اصطلاحيا بل هو مباح اصطلاحا فلعله اراد
من كراهة تركهما عدم ارادة تركهما فانه لو اريد من الكراهة ما يعم التحريم وان صح في ترك الواجب لكن لا
يصح في ترك المندوب والثاني في مقابل المحرمة وهي بمعناها الاصطلاحي والثالث في ضمن فبالعكس فان
معناه كما مر يريد تركهما فيكره وقوعهما فوقوع الحرام حرام لا مكروه وان كان وقوع المكروه مكروها
اصطلاحيا ويصح اذا اريد بقوله ويكره وقوعهما لا يريد وقوعهما كما في الاول والرابع حيث قال ولا
يتعلق بها ارادة ولا كراهة فانه لو اراد بقوله ولا كراهة الكراهة المصطلحة فلا يقابل بل بعضها ويبقى
الارادة ولو اراد عدم الارادة كما سبق نظيره فلا يصح لانه لو لم يتعلق بها الارادة يلزم ان يكون غير
غير مرادين فيلزم ان يتعلق بها الكراهة بمعنى عدم الارادة الا ان يراد من الكراهة معنى عاما شاملا للحرام
والمكروه ويكون المراد من عدم تعلق الارادة سلب الوجوب والندب ومن عدم تعلق الكراهة سلب الحرمة
والكراهة المصطلحة والنسخة الاخرى هكذا ان كانت واجبة فالله يريد وقوعه ويكره تركه وان كان
حراما يريد تركه ويكره وقوعه وان كان مندوبا يريد وقوعه ولا يكره تركه وان كان مكروها فبعكسه
وهذه النسخة اسلم منها لبعض السلامة قال الشارح وان كان تركه جائزا الظاهر ان بالكسر للوصل
فلا يلزم اعتبار جواز الترك في مفهوم الواجب بهذا المعنى حتى ينافي امتناع صدور خلافه كما سيذكره
الشارح في الجواب بل يفهم منه كما هو قاعدة الوصل انه ان كان ممتنع الترك يكون واجبا بطريق
الاولى غايته انه لئلا يشتبه بالوجوب الآخر الشرعي والعقلي والذاتي وسيتبين مغايرته ان
مغايرتها ايضا قال كذا فالمعتبر في مفهومه هو تقديره الله تعالى على نفسه ان يفعله ولا يتركه اعم من ان
يقارن الوجوب ولا والظاهر المذكورة ايضا لا يدل الا على هذا القدر لا زائدا فانظر في الجواب
الآتي في الشرح واحتمال ان يكون ان زائدة مع انه لم يوجد شرائط الزيادة ويلزم عطف كان على قدر

لا يكفي في الالزام عليه نعم لو وجد تصريح بذلك من سوى هذا الكلام لتم عليهم فالقول في الجواب انه
تعالى ليس للتعذيب وجوبا ولا نزاع لنا للقائلين بالوجوب بهذا المعنى بحسب المعنى ويناقش في
الاطلاق ان كان مذهب التوقيفية والا فلا مناقشة اصلا لا لفظا ولا معنى **قوله** حتى يستفسر اي ليس
المراد ان الاستفسار واقع عن احد بل المراد انه يتوجه الاستفسار في ايضا كما في اول المرتبة كما
قال ويجئ الكلام والسائل في المرتبة الاولى فبعد بيان احتمالات الوجوب واختيار احدهما وهو رعاية
الحكمة لا وجه لان يقال في رده ليس رعاية الحكمة واجبة عليه تعالى لانه يرجع ذلك القائل بالوجوب على
الله تعالى ويستفسر عن هذا المجيب بانه اي شيء تريد وتسليه فان اردت المعنى الاول فان ما اخترت
شيئا منهما حتى تسليه بل انما اخترت الكل فلا تسلية كيف وهذا هو مذهب الاشعري كما قال ان هذا الكلام
يوافق مذهب الاشعري فالحق في الجواب والاولى ان يقول لا نزاع في الوجوب بهذا المعنى لان اثبات
رعاية الحكمة في جميع افعاله لا ينكر رد الكلام منهم لانهم يقولون له بهذا المراد ذلك في الوجوب ولا يجعل للجواب
مرتبتين وقد عرفت كون النزاع لفظيا قدح في الفريق الكل ان علم ان غرضهم قدح في السابق في
وان لم يعلم التاريخ فقدح في احدهما لا على التعيين ان علم ان صدور هذين الكلامين في مقابل
الآخر بطريق المنازعة او في كلا الفريقين اذا امتد التنازع والتعارض بينهما وتبادل وتداول
مقالات كل منهما في ابرام ونقض قول كل منهما على الآخر وان لم يعلم التنازع فيحتمل ان لا يكون صدور كلام
كل منهما عن صاحبه بلا قصد دفع كلام الآخر ورده ويكون مرادهما واحدا غايته انه وقع عبارتهم
متخالفة لا محاصل متغايرة يمكن الحمل عليها ايضا فالقدح في الحاملين الصارفين كلامهم على غير الحق اما
للغفلة وعدم التوفيق للتوفيق او لكونهم من الملتزمين المشتاقين للتفريق المهيجين للنزاع
والفتنة الناصبين انفسهم للخلاف والنفاق غير راضين للوفاق الساعين في الشقاق ولا
يعلم ما ضرر بهم لو ارتفع الخلاف والجدال ومن يكثر القيل والقال فان لم يصالحهم مع المحكوم الخلاف
والعناد لم تصالحوا بهم بحمل كلامهم فيما يتحمل على الحق والسداد والصلح عن قال الشيخ محي الدين النووي
كن اهيلا الصلو مع جميع المعتقدات بزركي كفته بحرف الحكس منه انكشف اعتراض ان حسب
كلك كه خطا خطا كشد وقال لسان الغيب قدس سره العزيز ايضا پير ما گفت خطا بر قلم صنع نرفت
آفرين بر نظر پاك خطا پوشش باد وكذا قالوا از درون شو آشنا و ز برون بيگانه وش
فان معناه على اي حال على الصلح لان معناه اما ان يكون صلحا بباطن كل شي وخالف بظاهره ومخالفة
الظاهر المخالف للظاهر كما قالوا اكر حفظ مراتب نكني زنديقي او به بتميز الموحد الحقيقي على الملحد الحقيقي فان
كليهما في مقام التوحيد الحقيقي لا سيما بباطن شي والملحد يعمل في الظاهر ايضا بحسبه والموحد يحفظ
ظاهره والمقلد ورع للتوحيد بعمله في الظاهر مقابلة للملحد الحقيقي مع عدم وصوله الى مرتبة التوحيد

التوحيد اولئك هم الصالحون بلا عذر الخارجون عن الحق كل الخروج واما ان يكون انما يكون صلحا بباطن
كل شي باطنه وظاهره وخالف بظاهرك بوجه ولا يجمل بمقتضى الباطن فاحفظ ظاهرك مع اما ان يكون
صلحا بباطنك لباطن الاشياء كلها وخالف بظاهرك لظاهرها واعم تواما القول بان معناه الصلح
بباطنك مع الحق وخالفه بظاهرك لا يخلو عن خلل ظاهرك او ظهر زنك بار خود نقش بست عشق او جز رنگ و
بوى بينش نيست فتأمل فيه انه لو قال الصارفي النزاع ان غرضي ايضا حفظ الظاهر فقط قلنا لا
لا نزاع لنا معك وانما كلامنا مع من لا يتقاعد عن الخلاف ظاهرا وباطنا وان كان الواجب علينا
ان لا نتابع معه ايضا الا ان الغرض تفهيم الحق له والصلح واقع **قوله** فان الحق في الثالث الخ حاصله
ان التعذيب امر والوجوب بعده امر آخر كما في النذور فان النذر من العبد ووجوبه وايجابه من الله تعالى
وليس الكلام في هذا الوجوب وعدمه فانه يستفسر عن هذا الوجوب ايضا بانه ما معناه في حقه فيجري
الكلام في اول المرتبة **قال الشارح** في الدين والدنيا اي باذن يهيئ له اسباب سلوك مسالك الدين
وكذا اسباب سلوك مسالك الدنيا فاي طريق يريد ويختار العبد يتيسر له السلوك مع الاختيار والفعل من
العبد كما هو رأي المعتزلة واعلم انهم لم يتوجهوا في اختيار ما ذهبنا الى الفرق بين اللطف والاصلح في الدين
وليس بظاهر فان افعال العباد كلها مخلوق العباد عندهم فيفعل الواجب ليس الا في اسبابها ومقدماتها
وتسديدها **قوله** وان اردت بعض التفصيل الخ ولعله اريد بهذا الكلام ههنا ان التفصيل ههنا ازيد
من التفصيل الذي اورده قدس سره هناك فانه بعض مما ذكرنا ههنا **قوله** والحق ان الامكان الخ حاصله رد
على الجواب المذكور بان حاصل استدلال المعتزلة في الاعتراض بعد الجواب الاول ان الخلف والكذب جائزان
نظرا الى ذات الواجب تعالى فان جاز لزم امكان المحال وان لم يجوز فوجب العقاب وثبت المطلوب ولا
تردد فيه بالنظر الى العفو حتى يقال ما امكانهما بالقياس اليه وانكانا ممتنعين نظرا الى ذات الواجب الى
ذاتهما وحاصل الجواب المذكور بعد منع استحالتهما الذاتية بانهما من الممكنات المقدورة له تعالى بل الواقعة
من الانبياء والشيطان فجوازهما جواز الممكن لا جواز المحال وحاصل جواب الشارح بعد تقوله علب الكذب
بعض الى تقريره الاستدلال من جانب المعتزلة حاصله ان الكذب وان كان من الممكنات المقدورة لكنه من المستحيلات
في حقه تعالى كاليد والجارحة فلا يكون من الممكنات بالنظر اليه وان كان ممكنا نظرا الى ذاته **قال الشارح**
بل الوجه في الجواب الخ يحتمل الاضراب والترقي الاضراب عن ابقاء الاستدلال لرده كلام السيد جواب
استدلال المعتزلة والترقي بالنظر الى جواب السيد قدس سره فيكون الايراد على جوابه قدس سره ايضا مع
في البين وجه للترقي ثم الترقي يحتمل ان يكون باحسنية الوجه واوجهية الجواب كما هو الظاهر فيكون بحسب
كل واحد من الاجوبة الاربعة المذكورة او بعضها وان يكون باكثرية الوجوه فيكون الترقي بحسب
المجموع من مجموع الوجهين ايضا محتمل ثم الوجه الاول من الاجوبة هو انه مشروط بعدم التوبة والعفو

والثاني هو ان آيات الوعيد لانشاء التهديد والثالث هو انه فرق بين الحرام والمحال لشيء كان فيه
عدم الفعل لكن في الاول من جهة عدم الرخصة وفي الثاني من جهة عدم القدرة والكلام في الاول والثالث
هو الكذب والرابع ان لا نسلم استحالة الكذب في حقه تعالى ايضا مستندا بان الحسن والقبح شرعيان لا
عقليان والواجب تعالى مقدس عن ان يكون له شارع يوجب ويحرم عليه شيئا لكن على هذا الاخير ما
اورد في الاصل وعلى الاول ان مشروطية العذاب بعدم التوبة والعفو بالتوبة لا يقلع الشبهة فان الكلام
في الاول اذا تحقق هل يجب العذاب ام لا وفي الثاني اذا لم يتحقق التوبة هل يمتنع العفو ام لا والكلام فيه او
ينتقل اليه وكذا الكلام في الوعد مطلق فانه لا تخصيص فيه اصلا لكن ان شرطنا بالمشيئة **قال الشيخ**
فان شاء عفى وان شاء اخذه نقل عن الامام ان هذا في غاية الفساد لان الوعيد قسم من اقسام الخبر فاذا
جوز على الله الخلف فيه فقد جوز الكذب على الله تعالى وهذا خطأ عظيم بل يقرب ان يكون كفرا فان العقلاء
اجمعوا على انه تعالى منزه عن الكذب وانه اذا جوز الكذب على الله تعالى في الوعيد لاجل ما قيل من ان الخلف في
كذب فلم لم يجز الخلف ايضا في وعيد الكفار وايضا جاز الخلف في الوعيد لغرض الكرم فلم لا يجوز الخلف في
القصص والاخبار لغرض المصلحة ومعلوم ان فتح هذا الباب يفضي الى الطعن في القرآن وفي كل شريعة انتهى
بلفظه ونقل عن القفال ان الآية تدل على ان جزاء القتل ما ذكر لكن ليس فيها انه تعالى يوصل الجزاء اليه
ام لا وقد يقول الرجل لعبده جزاؤك ان افعل بك كذا وكذا الا اني لا افعله انتهى قال الامام وهذا ضعيف
لانه ثبت بهذه الآية ان جزاء القتل هو ما ذكر وثبت في سائر الآيات انه تعالى يوصل الجزاء الى المستحقين
قال الله تعالى ومن يعمل سوءا يجز به وقال اليوم تجزى كل نفس بما كسبت وقال ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره
بل انه تعالى ذكر في هذه الآية انه تعالى يوصل اليهم هذا الجزاء وقوله تعالى واعد لهم عذابا عظيما فان بيان انه
هذا جزاؤه حصل بقوله فجزاؤه جهنم خالدين فيها فلو كان قوله واعد لهم عذابا عظيما اخبارا عن الاستحقاق
كان تكرارا فلو حملناه على الاخبار على انه سيفعل لم يلزم التكرار فكان ذلك اولى ثم قال ان التكرار انما يلزم
اولى اذا كان تكرار المحض لا لتاكيد ولا لتوطئة ولا تمكينا الى غير ذلك من الفوائد الشائعة للتكرار وايضا الكلام
عن غير الاولى او لزام عن الايجاب على الله تعالى وايضا عن القفال ان هذه الآية لا يدل على الوقوع لا انه
لا دال على الوقوع اصلا في التفسير الوسيط وروى عن عاصم بن ابي النجود عن ابن عباس رضي في قوله تعالى
فجزاؤه جهنم قال هي جزاؤه فان شاء عذبه وان شاء غفر له وبهذا قال عون بن عبد الله وبكر بن
عبد الله وابو صالح وقد يقول الانسان لمن يزجره عن امر فجزاؤك القتل والضرب ثم ان لم يجازه بذلك
لم يكن ذلك منه كذبا انتهى وهذا النقل عن ابن عباس لا يخالف نقلا آخر منه ايضا في ذلك التفسير هو ان رجلا
سأله القاتل المؤمن توبة فقال لا وسأله آخر القاتل المؤمن توبة فقال نعم فقيل له قلت لذلك لا ولهذا
توبة قال جاء في ذلك من لم يكن قتل فقلت لا توبة لك لئلا يقتل وجاء في هذا وقد قتل فقلت لك توبة لكن لا القي

ملقى بيده الى التهلكة فاما تاويل قوله فجزاؤه جهنم فقد روي مرفوعا عن النبي عم انه قال هو جزاؤه ان
جازاه ولكن يخالف نقلا آخر منه ايضا وعن سالم بن ابي الجعد قال كنت عند ابن عباس فسأله رجل فقال رجل قتل
مؤمنا متعمدا فقال ابن عباس فجزاؤه جهنم خالدا فيها الى آخر الآية قال وان تاب وآمن وعمل صالحا فقال ابن
عباس وانى له التوبة وقد سمعت نبيكم عم يقول ثكلته امه قاتل المؤمن يجيء يوم القيمة حاملا رأسه بيمينه او بيساره وفي
يده الاخرى قاتله يقول يا رب سل هذا فيم قتلني والذي نفسي بيده لقد نزلت على نبيكم فما نسخت حتى قبض نبيكم هذه
الآية ومن يقتل مؤمنا متعمدا وعن القسم بن ابي بزة انه سأل سعيدا هل لمن قتل مؤمنا توبة فقال لا فقرأت
عليه هذه الآية والذين لا يدعون مع الله الها آخر ولا يقتلون النفس التي حرم الله الا بالحق ولا يزنون ومن
يفعل ذلك يلق اثاما يضاعف له العذاب يوم القيمة ويخلد فيه مهانا الا من تاب فقال سعيد قرأتها على ابن
عباس كما قرأتها علي فقال هذه آية مكية نسختها آية مدنية في سورة النساء انتهى وفي التفسير الكبير قال ابن عباس
لا توبة لمن قتل مؤمنا متعمدا قال وهذه آية مدنية نسخت آية مكية يعني ما في الفرقان من قوله تعالى الا من تاب و
آمن الآية ابن عمر في جماعة له توبة لان هذا مما لا يقع فيه ناسخ ومنسوخ لانه خبر ووعيد وقد جاء ان الله لا
يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وكذلك قوله تعالى واني لغفار لمن تاب الآية وعن زيد بن ثابت
ان التي في الفرقان نزلت بعد هذه عكرمة معناه من يقتل متعمدا مستحلا لقتله وقيل من يقتل مؤمنا لايمانه كما
قال الزانية والزاني فاجلدوا اي لزناه والسارق والسارقة فاقطعوا اي لسرقته قال ابو مجلز
فجزاؤه جهنم ان جازاه وقيل امره الى الله تاب او لم يتب ان شاء عفى عنه وان شاء عذبه وهذا مذهب
الفقهاء والمروي عن ابي حنيفة رح وقال البيضاوي في تفسيره قال ابن عباس لا يقبل توبة قاتل المؤمن
عمدا ولعله اراد به التشديد اذ روي عنه خلافه والجمهور على انه مخصوص بمن لم يتب لقوله تعالى واني لغفار
لمن تاب ونحوه وعندنا اما مخصوص بالمستحل له كما ذكره عكرمة وغيره ويؤيده انه نزل في مقيس بن ضبابة وجد
اخاه هشاما قتيلا في بني النجار ولم يظهر قاتله فامرهم رسول الله عم ان يدفعوا اليه ديته فدفعوا
اليه ثم حمل على مسلم فقتله ورجع الى مكة مرتدا انتهى فاعلم ان الخلاف كان اولا بين ابن عباس وابن عمر
في انه هل يقبل توبة قاتل المؤمن متعمدا ام لا ساكتا عن انه يكفر او يفسق كما في الكبير وخلاف عكرمة وغيره
بعدهما ليس في ذلك المحل بل العلة في اثبات الكفر ودوام العذاب وهذان ايضا لا يتساعدان وما نسبه
البيضاوي الى الجمهور صريح في انه في دوام العذاب وقصة مقيس يؤيد الكفر ودوام العذاب
بل يؤيد عدم قبول توبته ايضا اذ في آخر قصته انه اهدر رسول الله عم دمه يوم فتح مكة وامر بقتله
مع سبعة نفر من المشركين وان وجدوا تحت استار الكعبة فقتله نميلة بن عبد الله رجل من قومه وفي التفسير
الوسيط ايضا انه مذهب اهل السنة ان قاتل المؤمن عمدا له توبة قال هشام بن حسان كنا عند محمد
ابن سيرين فقال له رجل من القوم ومن يقتل مؤمنا متعمدا حتى ختم الآية فقال محمد بن سيرين عن هذه الآية

ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء عن قريش بن انس يقول كنت عند عمرو في
عسد في بيته فاتاه يقول يؤتى بي يوم القيمة فاقام بين يدي الله فيقول قلت ان القاتل في النار
فاتوا انت قلت ثم تلا هذه الآية ومن يقتل مؤمنا متعمدا حتى فرغ منها فقلت له وهل في البيت اصغر
مني ارايت ان قال لك فاني قلت ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء من اين علمت
اني لا اشاء ان اغفر لهذا فما استطاع ان يرد علي شيئا واما ما روي عن ابن عباس وغيره من السلف انهم
قالوا لا توبة للقاتل فان الاولى باهل الفتوى سلوك سبيل التغليظ سيما في القتل يدل على هذا ما روي ان سفيان
سئل عن توبة القاتل فقال كان اهل العلم اذا سئلوا قالوا لا توبة له واذا ابتلي الرجل قالوا له تب
قال الشارح لكن المحققين الخ قد علمت ان جواز عدم العذاب مما ذهب اليه الاكثر وان لعل الاجمعون في
المخلص فعلى اي حال فالرجاء وسيع سوى شنيدم ام كه در طارم زر اندود سپهر حقيقت كار حمله
محمود واسب يا رجاء المنقطعين لا تقطع رجاءنا قوله بل رجاؤه علائه وهذا من قبيل الانتقال من
ظني الى قطعي لا لعمل التاويل مثله في اثبات المرام من ذلك الظني فيكون دليل الدليل في اثبات
اصل المدعى مع قطع النظر عن اثبات ان مدلول ذلك الظني بعينه هو ما نحن في اثباته الآن ههنا قوله
والخلف منه وجه اخر جواب عنه مقدر هو انه لما كانت هذه الآية وعدا بالنظر الى الوعد ووعيدا بالنظر الى
الوعيد فاذا الخلف في احدهما يتخلف في الاخر ايضا قوله فانا لسنا نعني في اثبات عدم جواز الخلف
في الوعيد في هذه الآية او في الآيات الاخر بطريق تغيير الدليل قوله وان الوعيد كلما كان الخ دفع توهم
ان يقول متوهم ان هذه الآية في غاية المبالغة والشدة بل مثل القسم فلا يجوز خلفه فاجاب بان الخلف
ابلغ في بيان الشدة دلالته على اللطف والكرم مثل التزام الحالف الحنث والكفارة لمصلحة صديقه بل عدوه
وخصمه قوله نظرا الى موقف الخ سابق البيت المذكور هذا ما نقل العطلي عن زر عظمت ان الكبائر في الغفران
كاللمم فمعنى البيت لكان تنوين في الرجاء قوله فان كل من كثر عصيانه الخ رفع توهم ان تعالى لكان الكلام في
تجويز الخلف في الوعيد الشديد المبالغ في التهديد والبيت انما يدل على تجويز العفو من العصيان الكثير والكثرية
الرحمة على صاحبه فلا يصلح الاستشهاد دون الاستعداد واجاب بان كثرة العصيان تستلزم شدة الوعيد الى
ما ذكر قال الشارح ولا استحقاق الخ اي استحقاقا موجبا على الله ثوابا الا انه لا استحقاق اصلا وقال في
الوعيد مخبرا وعده وجهنم قال الشارح لانه لاحق لاحد الخ كان المناسب ان يقول لانه لا مانع لا شرعا و
لا عقلا على ما نقل فان المذكور في جانب العقاب على العاصي هو الظلم والتعدي لانه عقل لا احد ان وتوا
كما ان المذكور في جانب الثواب كان هو وجوب الثواب بسبب الاستحقاق من العبد بل كان المناسب ان
يقول لانه لا مقتضي من جانب العبد الا ان يجود تعالى على انه لا حق لاحد عليه في جانب خلاف العقاب
ليجوز ذلك العفو ما نعا من العقاب قوله الا ان تعالى هذا جواب بعد التزام ان الوجه المذكور وجه وجيها

على مذاقه لان المراد من الحسن والقبح المفهوم من الكلام ليس ما هو محل النزاع بين الفريقين
بل احد المعنيين الاخرين الذين هو لهما الاشاعرة ايضا فيعض وجهام مشتركا بين الفريقين
قصد الشيء اولم يقصد قوله الا ان المعتزلة الخ هذا استثناء عن حصر الصحة في كون المراد من الحسن
والقبح غير ما هو محل النزاع بان المراد ما هو محل النزاع لكن هذا الوجه وجه المعتزلة لتشركتهم في
هذا المطلب قوله وما وقع في كلام الخ وكذا في كلام غيرهم ايضا ان غاية العلوم الغير الآلية
حصول انفسها اذ الظاهر ان الشيء لا يترتب على نفسه لكن هذا لا يقتضي مسبوق علم بوجه ووجوده بوجه
ايضا على وجوده المطلوب الغاية لنفسه بخلاف الفاعل فانه لا يستلزم وان كان واقعا كما في الواجب
فانه ليس مقتضى الفاعلية فمعنى لبعض الافعال يتحقق غايتان فاعله وما يترتب عليه ثم للمترتب جواز
سابق يا جد بها عليه لاحقا بالاخرى وفي بعضها ايضا غايتان فاعله ونفسه لكن يجب وجودان النفس ايضا
لسبق احدهما على نفسه المعلول له قوله لكن يبقى سؤال الخ ولا يمكن ان يدفع بان الثناء والذم غير
معلومة اذ يحتمل عند المرجوح ان يلزم في ترك الاخر رجحانا في نفس الامر فلا يسأل بانه لم رجح المساوي
لان المثال لا يطابق الممثل له لان المفروض انه لا حسن ولا قبح في نفس الامر للاشياء بل هما بحظر
سمعي الشارع ولكن يمكن دفعه بانه يرد في المثال لكونهم ذوات العقول والطلب لا في الممثل
له لانه من قسم المباحات لا سعور ولا طلب بخلاف ما التزمه المعتزلة فانه لا يكون الطرفان من المباحات
وان لم يكن ذات سعور ايضا بل قد يكون واجبا وقد يكون مندوبا قوله على اي حال اي سواء
بقي السؤال كما هو في ترجيح المرجوح اولم يبق فجوابا ذهب اليه المعتزلة وان كان الامتثال في حصار
المرجوح الخ لكنه يقوى سؤال ترجيح المرجوح وليس لي في انقطة فالمتعين هو اختيار الطرف الراجح
فلا اخشى ان نشكله بل الامتنان اصلا لوجوبه في نفسه مثلا وان لم يبق سؤاله بوجوبه وفيما ذهب اليه
الاشاعرة لا يتعين الطرف في نفسه ولا يتوجه سؤال باختيار طرف لكون الطرفين من قسم المباحات
على مذهبهم كما عرفت والامتنان حاصل على اي حال على التقادير قوله يعني انه صفة الكمال الخ اشير
الى انه كما ان العلم والجهل نفسهما صفتا كمال ونقص فيكونان حسنا وقبحا بالمعنى المذكور والموصوف بهما
وهو العالم والجاهل يكونان حسنا وقبحا كذلك كون العلم صفة كمال وكون الجهل صفة نقص صفة كمال
وصفة نقص فيكون الحسن والقبح لنفس العلم والجهل كان حسنا وقبحا بالمعنى المصدري بالنسبة الى
الاشخاص والمناسب للتمثيل في حسن الافعال وقبحها هذا لكون الموصوف بهما من قسم الصفات والافعال قالوا
في شرح التجريد والمواقف الاول صفة الكمال والنقص فالحسن كون الصفة صفة كمال والقبح كون الصفة
صفة نقصان كقال العلم حسن اي لمن اتصف به كمال وارتفاع شان والجهل قبيح اي لمن اتصف به
نقصان واتضاع حال ولا نزاع في ان هذين المعنيين ثابتان للصفات في انفسها الخ فلا نقل عنه

ان الكلام المنقول يدل ظاهرا على ان الحسن انما يعم للصفات ونفي صفة الكمال لا يلزم حسنا و
موصوفها لا يلزم حسنا ما وكذا القبيح حيث قال فالحسن بمعنى الصفة صفة كمال مطلقا ولا شك ان الاحكام
يوصف بالحسن والقبيح ايضا يقال رجل حسن ورجل قبيح باعتبار اوصافهما لا بمعنى انه حسن وقبيح واوصافهما
فنقول رجل مؤدب جدا له صفة جارية على غير ما هي له وان كان هذا ايضا حقا فالا ان كان هذا حقا فيجب
نبحث التفسير بقوله بمعنى انه صفة الكمال يعني الحسن كونه صفة الكمال **قوله** ولا يخفى انه اي هذا موقع
في البين **قوله** ومقصد الاشاعرة اي حاصله ان مقصد الاشعري رفع الايجاب الكلي المعتزلي **قوله**
فلا العقل اي هذا وجه التأمل حاصله ان هذا التوجيه مع قطع النظر مخالفة وجه الشيء يخالف ظاهر
عبارة المصنف انه لا حاكم سواه **قال الشارح** مؤيد بحكم العقل اي المؤيد بالفتح وفي بعض النسخ بحكم العقل
باللام والمؤيد بالكسر والحاصل ان العقل والنقل اذا توافقا تعاضدا فيصح على كل منهما الحكم بانه مؤيد
بالآخر مؤيد بالفتح والكسر فيصح النسختان فقوله ولا يتوقف عليه اي ما شرع وسؤال التقدير
على نسخة الفتح او السؤال انه كيف يؤيد بحكم العقل وحكم يتوقف عليه وتأكيد على نسخة الكسر والتأسيس يصح
يصح بلا حفظ **قال الشارح** لذواتها لا لصفة زائدة اي قال ابن الحاجب في مختصره لنا لو كان ذاتيا لما
اختلف وقد وجب الكذب اذا كان فيه عصمة نبي والقتل والضرب وغيرها وايضا لو كان ذاتيا لاجتمع
النقيضان في صدق من قال لاكذبن غدا وكذبه وقد اجيب عنه بانه ارتكاب اقل القبيحين لانه حسن
انتهى والاجتماع على ما في شرح العضد في الكلام اليومي على ما نقل عن تقرير الآمدي لا في الغدي فانه لو
قال احد لاكذبن غدا فلو كذب غدا يجتمع القبيح والحسن في الكلام اليومي او الغدي فان صدق اي كل
واحد من الكلامين المستلزم لحسنه مستلزم لكذب الآخر المستلزم لقبح ذلك الآخر وكذا قبح كل منهما الكذب
يستلزم صدق الآخر الحسن لصدقه وملزوم القبيح قبيح وكذا ملزوم الحسن حسن فيتحقق في كل منهما حسن وقبح
فيجتمع النقيضان في كل منهما اجيب عن الاول بان الكذب في تلك الصورة ليس بواجب بل هو ارتكاب اقل
القبيحين وعن الثاني في حواشي الاستاد بان الحسن والقبح اللازمين لشيء من جهة حسن لازمه و
قبحه ثابتان له بالعرض ولا يناقض كما هو ثابت له بالذات كجالس السفينة فانه جالس وساكن
بالذات ومتحرك بالعرض ولا يناقض ولا بد من نظر على تقرير الآمدي يعرض الكلام في الغد متعددا
يكون بعضه صادقا وبعضه كاذبا وكون لاكذبن كليا او في الجملة لجواز فرض ان لا يتكلم الا بكلام
واحد والاختيار للمستدل في اتمام دليله قال الاستاد بعد تقرير الدليل الثاني والزام اجتماع النقيضين
وهذا الخلاف اذا كان شرعيين سقط احدهما والمحذور لان تحقيقهما باعتبار الشارع وجعله
واما الثاني فلا اختلاف المحل اذ الفعل بجهة محل للحسن وبجهة اخرى محل للقبح فيختلف المحل اعتبارا فلا
اجتماع للنقيضين انتهى والحق انه يحتاج الا يلتفت لنافي الصورة المذكورة وهذه الساقطة والثاني

ويحتمل ان يتعارضا ويتساقطا او يبقى كلاهما وهذا ان الاحتمالان ينتهيان الى الاباحة ثم
الظاهر ان الاضافة حيثية تعليلية لا تقييدية على قياس ما قالوا من انهما ذاتيان بمعنى انهما مقتضى
الذات **قال الشارح** المباح عند اكثر اي ما وجدناه من النقل في كتب الشرح لكن في اوائل مبادئ
الاحكام فيه ان الحسن والقبيح انما يطلق لثلثة امور اضافية لا ذاتية الاول لموافقة الغرض ومخالفته
وليس ذاتيا لاختلافه باختلاف الاغراض الثاني ما امر الشارع بالثناء على فاعله او بالذم له وليس
ذاتيا اذ يختلف بالاحوال والازمان الثالث ما لا حرج في فعله وما فيه حرج وليس ذاتيا بما ذكرنا
والمباح وفعل غير المكلف حسن بهذا التفسير وبالتفسير الثاني ليس قبيحا وفعل الله تعالى بالاعتبار الاول
لا يوصف بحسن وقبح لتنزهه عن الغرض وهو بالاعتبارين الاخيرين حسنا على الحسن اي بالثالث فمطلقا
واما بالثاني فبعد ورود الشرع لا قبله سواء فيه فعل قبل الشرع وبعده انتهى والحاصل ان الثالث فمنهم
من الثالث المنقول في الشرح قبل هذا فاعتبر فيه الثواب او العقاب بدل المدح او الذم عاجلا
وههنا لم يعتبر الا المدح او الذم عاجلا بحسب الشرع ولهذا حكم بشموله على افعال الله تعالى حسنا وكونه
الممدوح بامر الشارع وان لم يذكر هناك لكنه معتبر فلا نذهب عليك انه يلزم اطلاق الحسن والقبيح على
اربعة معان وبيانه في ارجاع هذا الى ذاك حكمه بشمول هذا الى افعال الله وذاك لا يشمل لانه لا يصح ان يقال
الواجب يستحق الثواب بسبب افعاله في الآجل كالمدح في العاجل الا ان يكتفى بالاستحقاق في الجملة كما في العباد
قوله منه سمي البحث الخ فان البحث يتم بمقدمتين احديهما ان التعريف شامل لفعل البهائم ثانيتهما ان
فعل البهائم ليس فيه دال على القبح باتفاق الخصوم **قوله** مؤيد السابعة اي مفاده انه يؤيد البحث السابق في
مطلق عدم جامعية التعريف الا انه يعم في عدم المانعية من جهة تلك المادة المذكورة فان مادة هذا غير مادة ذاك
قوله ويمكن الجواب بما هو انه يجوز ان يلتزم صاحب هذا التعريف من فعل الحسنة وقبحه **قوله** لان الخروج
عن المعروف بالفتح كما هو مفاد المقدمة الثانية لا يستلزم الخروج عن المعروف العام بالكسر **قوله** كالمنقوش على
الجدار اي مع انه قد يتوهم صورتان من الصور الجدارية مطابقتان على شيء واحد فتسليم هذا من المانع اما لخفاء
الفنان او للامكان ودفعه بان يقال صورتان الجدار المطابقتان لشيء واحد تغايرهما بحسب المحل لا انفسها الحال
والصورتان العقليتان لا يتصور فيهما ذلك لعدم قبول النفس الانقسام فلو تغايرتا فانما يتغايران بالذات
ويبقى الكلام في الصور الخيالية فان الخيال قابل للقسمة بحسب انقسام البطن المودع فيه الخيال فيمكن تحقق خيال
واحد صورتان من زيد مثلا في موضعين منه لا **قوله** امتناع الحمل ظاهرا اذ معنى الحمل هو الاتحاد في الوجود
كما هو نفسه **قوله** فتأمل اشارة الى الاحتياج الى الجزء لا ينافي صدق مفهوم الواجب عليه الشارح مصرح به في
رسالة اثبات الواجب بان المجموع الذي لا يحتاج في وجوده الى خارج واجب حيث في جواب من جوز كون
العلة التامة لسلسلة الممكنات نفس سلسلة الممكنات ان الممكن هو ما لا يجب له الوجود والعدم بالنظر الى ذاته

فلو كان علة لنفسه لكان واجبا اذ بالنظر الى ذات العلة التامة يجب وجود المعلول انتهى وعلى هذا انما
يكون واجبا لو لم يحتج الى جزئه ايضا والاصح في مقام اثبات الواجب بناء على ما تقرر في مبحث نفي التركيب
لكنه لا يصح في هذا المقام الذي هو نفي التركيب والا يلزم المصادرة قوله والجزء الآخر يجري الترديد في
الجزء الآخر بان وجوده اما عين الجزء الآخر الذي هو عين وجود نفسه او غيره فعلى الاول لا يضر في وجوب
المجموع كما ذكره ولا في احتمال حمل الجزء على الجزء او الكل لكن يلزم ان يكون الامر القائم بنفسه صفة لغيره وقد مر
تمثيلا ان الضوء القائم بنفسه انما هو ضوء ومضيء بذاته والاغيره مستضيء به وايضا يلزم تعدد الواجب بل يكون
احد الامرين لازم امكان المجموع او تعدد الواجب وههنا احتمال آخر وهو ان يكون وجود واحد هو عين
الآخر فقط ووجود الآخر زائدا اي الجزء وعدم ذكره لعله لعدم حكم خاص به قوله بمجرد المقارنة بل
المقارنة ايضا محال ثم فان المفروض هو التركيب العقلي فالاجزاء هو الاجزاء العقلية ومقارنتها هو
المقارنة العقلية بل الخصوصية في المقارنة العقلية شيء لشيء فان كلا منها في العقل يقارن الكل ما فيه
بلا تفاوت بلا قرب ولا بعد غير بحده وكذا فيما فيه والوجود المراد هو الوجود الخارجي فالمقارنة
ايضا يجب ان لا يكون في الخارج الا كعت في الوجودات قوله فتامل وجهه هو ما مر لعله في وجه التامل في
الاحتمال وان لم يكن وجود جزء عين نفسه لكن وجود المجموع يكون عين نفسه فلا يضر وجوب عينية
وجود الواجب في وجوب المجموع ولا يلزم تعدد الواجب كما في الاول قوله غير متناهية في الغير
المتناهي والا يلزم ان يكون المجموع متناهيا لانه يكون حاصل انضمام المتناهي الى المتناهي بمراتب متناهية
قوله فيجري ما فيه الدليل الذي يبني الاستحالة منحصر فيما ذكره الشارح قوله والحاصل انه لا تمنع الحصر اعلم ان الاحتمالات
في دعوى الحصر اربعة الاول اما كل قدرة صادرة بالقدرة ايجابا كليا او لا شيء منها صادرة بالقدرة
فيكون سلبا كليا فيمتنع الحصر كما ذكره الشارح اما القدرة صادرة بالقدرة مهملة وايجابا جزئيا او لا شيء
منها صادرة بها سلبا كليا فيختار الشق الاول ويمنع الشرطية ان صح الحصر والثالث اما كل قدرة بالقدرة
او ليس كل فيكون ايجابا كليا ورفعه فيختار الثاني ويمنع الاستحالة وان صح الحصر ايضا والرابع اما القدرة
بالقدرة او بعض القدرة ليس بالقدرة فيختار كلا من شقي الترديد ويمنع الاستحالة وان صح الحصر ايضا
والسند في كلها ما ذكره وبعبارة اخصر اما كل قدرة بالقدرة او كلها بالايجاب واما بعض القدرة بالقدرة
او كلها بالايجاب واما كل القدرة بالقدرة او بعضها بالايجاب واما بعض القدرة او بعضها بالايجاب
فالانفصال في الاخير بمنع الخلو وفي الاول بمنع الجمع وفي الباقيين انفصال حقيقي والخلاصة ان
القدرة اما كلها بالاختيار او كلها بالايجاب او بعضها بالقدرة وبعضها بالايجاب قوله فظاهر ما في
كلام الشارح يعني انه على احتمال سلم لا على ان احتمال قال الشارح وقد عرفت التحقيق الخ حيث قال في
بحث القدرة وبدوام الفعل وامتناع الترك بسبب الغير لا ينافي الاختيار قال الشارح لان نسبة

نسبة الموجب الى جميع الاعداد على السواء قال بعض من يستند اليه بخلاف ما اذا كان القدرة واحدة مستندة
الى الموجب على ما هو المذهب فانا نعلم بالضرورة ان نسبة الموجب الواحد الى القدرة الواحدة ليست
كنسبة القدرة المتكثرة لا يقال فح يجوز ان يكون القدرة متكثرة مستندة الى قدرة واحدة صادرة
عنه تعالى بالايجاب لانا نقول يلزم تلك القدرة الواحدة كافية في كونه قادرا بصدد عنه الاشياء بالاختيار
ولا يبقى حاجة الى القدرة المتكثرة كما لا يخفى انتهى تعالى فيه نظرا ولا في توزيع الايراد على سابقه فانه لا خصوصية
بذلك وثانيا في هذا الجواب فانه لو تم فهو مشترك بينه وبين ان يكون قدرة كثيرة في مرتبة واحدة ايجابا بالاولى
قوله فلو لم يكن المراد من عدم تناهي القدرة المذكور في المتن الذي استدل عليه بعدم تناهي المقدورات
اذ ظاهر ان المأخوذ في دليل عدم تناهي المقدورات هو عدم تناهي القدرة بمعنى لا يقف في العكس لما كان
دافعا للمصادرة ايضا لكن لا وجه لجعل عدم التناهي بمعنى لا يقف مطلقا وعدم التناهي بالفعل دليلا
فانه يلزم طلب الادنى بعد حصول الاعلى واستدلال بالاخفى على الاجلى ومع قطع النظر عن هذا ما ذكره في الدليل
صحيح في انه بمعنى لا يقف عند حد فوجب حمل الاول على ما هو بمعنى بالفعل قوله استحالة الامور الغير المتناهية
مطلقا اي مرتبة الاحاد اولا واما الاجتماع في الوجود الذي هو احد الشرطين الذين اشترطهما الحكماء
في جريان الدليل فلعل لعموم الاستحالة ههنا بناء على التعميم فيه ايضا لان الاجتماع ههنا مفروض والكلام في استحالة
المجتمع فلو لم يعم تحسبه لم يبق ايضا لتحقق الاجتماع فرضا فالتعميم المحتاج اليه هو في الشرط الآخر الذي هو الترتب
لاحتمال وجود المقدورات الغير المتناهية بلا ترتب فاثبات الاستحالة انما يتم اذا لم يشترط الترتب بين
الاحاد ثم بعد عدم الترتب بين الاحاد اما ان يعتبر الترتب بين المجموعات المتداولة على نسق واحد او مختلف
لكنه متناه كما هو طريق الشارح وقد سبق او يدعى او يحكم بجريان الدليل وان لم يوجد ترتب ايضا كما هو
المشهور من المتكلمين فقوله مطلقا تعميم بحسب الاحاد وان صح التعميم بحسب مطلق الترتب ايضا لكن الاساس
محل تامل لان الترتب في الجملة بين الاحاد او المجموعات لازم في كل مجموعة مجموعات متناهية كما في المجموع المتناهي
الذي فوق الثلاثة والاربعة سوى المجموع الاول والثاني او غير متناهية كما في المجموع الغير المتناهي وهذا
الترتب يكفي في الجريان ولا يتوقف الدليل على الحكم بالاستحالة وان لم يكن ترتب بوجه قوله وان كان
اللازم ضعفه في اللوازم اي في القدرة فانها مذكورة مقدمة على الارادة ويمكن التوصيف بوجه آخر ايضا
قوله ضعف عدد المقدورات الخ قال بعض من يستند اليه يعرف فساد هذا القول اظهر من ان يحتاج
الى التامل اما اولا فلان متعلق القدرة بمعنى صحة الفعل والترك انما هو ذات الممكن لا وجوده ولا عدمه
او لا معنى لكون العدم صحيح الفعل والترك وكذا حال الوجود والا يلزم التسلسل كما يظهر باول التوجه
واما ثانيا فلان الفاعل المؤثر في الافعال ليس صفات القادر لا قدرته ولا ارادته كما ان الفاعل
المؤثر في الافعال الغير المتناهية الاختيارية ليس الا ذات الموجب للصفة من صفاته انتهى تعالى

اقول لان الصحة في صحة الفعل صفة الفعل وفي صحة الترك صفة الترك وباضافة الفعل والترك الي
ثالث يحصل للثالث ايضا صفة وباضافة الفعل والترك والصحة الي ما منه يحصل لما منه ايضا صفة كقيام
الاب فان القيام صفة الاب وباضافة الاب الي زيد يحصل لزيد ايضا صفة على حدة مع خلاف لكونه قائم
الاب وباضافة القيام الي ما منه يحصل له ايضا صفة اعتبارية وكيف لا يتعلق القدرة بالفعل والترك مع
عرفوا الارادة بانها صفة توجب تخصيص احد المقدورين والمراد من المقدورين هو الوجود والعدم
والفعل والترك للممكنات الاول والا يوجب الي يقول احد المقدورات ثم تخصيص احد المقدورات كتخصيص
خصوص الفعل والترك بل يجب تخصيص آخر وثانيا ان نسبة التاثير الى القدرة كنسبة الاخذ والبطش الى
اليد والقطع الى السكين وقالوا ان القدرة تؤثر على وفق الارادة وقد مر شبهة من المعتزلة
ان قدرة العبد لو لم يكن مؤثرا لا يستحق الثواب والعقاب ح ايضا لم يبق فرقا بين العلم والقدرة
وما اجابت الاشاعرة عنها الا بان القدرة تستلزم الاعم من التاثير والكسب فالتاثير في قدرة الله تعالى
والكسب في قدرة العباد ولم يقولوا ان القدرة لا تؤثر اصلا فلا استحالة والحق انهم فرقوا بين القدرة
والارادة بان الارادة تخصص والقدرة تؤثر على وفق الارادة باي معنى كان التاثير وبهذا الوجه
حكموا باعتبار نفي الارادة وعلى ما ذكره يشكل وجه الفرق وثالثا ان صحة الفعل غير صحة الترك وبهذا
يكفينا ورابعا انه يفهم من كلامه ان وجه التامل هو ما ذكره ولا يصلح صلاحية ما ذكرنا في الاصل
لان لا يذكره ويدفع بالامر بالتامل لغاية ظهور فساده بل الوجه انه لا يلزم من كونها مخصصة ان يكون
المؤثر في الحقيقة هو الارادة غايته ان يكون كالجزء الاخير من العلة ومنشأ الايراد توهم ان
الارادة مثلا مثل ان يوضع سكين على شيء لا ينقطع بنفسه فاذا حركه احد يقطع ذلك الشيء فحصول
تعلق القدرة قبل تعلق الارادة وعدم تاثيرها وحصول التاثير بعد تعلق الارادة فالارادة كالمحرك
للسكين فهي المؤثر حقيقة كما ان القاطع حقيقة هو محرك السكين بعد وضع السكين ولا وجه للدفع
انه ليس مثل ذلك بل مثل رفع المانع من القطع او وجود شرط وقد استحق بهذا المستند ان يقال [illegible]
قوله بنشت خواهی داد که رای سر بر ننشست که خوبی کشور شهسوار روای کشید عنان
بطريق التوزيع والاجتماع والتوزيع ان يكون في ملك اسماس اسماس وفي آخر ثلثه ثلثه وفي آخر
اربعة اربعة وهكذا فيحتمل عدم ارادة الحصر في هذه الوجوه ايضا بان يكون جمعه وكله وهكذا الصور
في نظم الكلام فيكون المذكورات مذكورة تمثيلا والاجتماع ان يكون لملك واحد اجنحة كثيرة بعضها وضع
بعضها اثنين اثنين وبعضها ثلثه وهكذا فتامل قوله عطف على الترقي اه هرب عن احتمال العطف
على نفي الترقي لان الكلام ح يكون بلا فائدة لعدم احتماله دلالة الآية على تجويز الترقي وذهاب احد
اليه حتى يبقى بانه لا يدل قوله لكن المناسب ح اه لان بعد عدم الدلالة على نفي وقوع الترقي بل كان

كان احتمال وقوع الترقي باقيا عدم دلالتها على نفي الجواز يكون ظاهرا مستغنيا عن البيان فان الدال
على نفي الجواز يدل على نفي الوقوع بطريق الاولى بخلاف العكس ففي ترتيب الذكر فان نفي الدلالة على نفي
التجويز لا يدل على نفي الدلالة على نفي الوقوع فان الجائز كثيرا ما لا يكون واقعا فاحتمال التجويز لا يستلزم
احتمال الوقوع اذ يجوز الا يكون عدم وقوع شيء مجوزا مع كون وقوعه مجوزا فيكون الكلام مفيدا
قوله اللهم الا تباؤ ويل بان يكون المراد من نفي العلم عنهم نفي قدرتهم عليه وسلب استعدادهم له وكان في
ح اني اعلم ما لا حاجة اليه لان حاصل سؤالهم على ما ذكر طلب العلم منه فكان عليه فكان الجواب الكافي
انتم لا تعلمون ولا تقدرون ولو قال اني اعلم سول اني اعلم وانتم لا تعلمون قوله لا العلم عنه وكذا العصيان
في المستقبل لما تامر في المستقبل وكذا العصيان في الماضي لما يامر في المستقبل ونحوها لا يحتاج الى البيان والحاصل
ان هذه صور اربع لا حكم لهذه الآية في ثلاثة منها وان تحقق عصيان في بعض منها فمن دليل آخر قوله بل لا مخالفة
لامر الهي هذا اضراب عن قبول العصيان والحكم بان العصيان في الوجوه الثلاث لا يقدح في مسوق الآية
وانما هو قادح فيه في صورة واحدة فقط الى انه لا عصيان ولا مخالفة امر في سؤالهم وعدم تسليمهما
مستندا بانه لعلهم لم يكونوا مامورين في ذلك الزمان بل بعده ايضا بعدم السؤال والا كان سؤالا اعتراضا
قوله بان يخلق الله فيهم الهم علما اه هذا مما لا حاجة الى التزامه بل لعله غير واقع فان الوحي للملوك
رسالتهم بعوله جبرئيل نغم سوى الكلام في علم جبرئيل ولو احوج الكلام ما يابى عن حمل الرسل على رسل الملائكة
او اعم بل لفظ الرسل بالجمع ايضا يابى عن ذلك الاول فان الرسول منهم جبرئيل واحد وعدم الحاجة
الى الالتزام في غير جبرئيل يابى عن الثاني قال المص وتصديقهم بالنصب عطف على تخلق ثم اعلم
ان الموقوف عليه لثبوت النبوة وتحققها في نفس الامر والموقوف عليه لثبوتها عندنا وعلمنا امر
آخر قد يتحدان وقد يتخالفان والمراد ههنا هو الثاني فالاول هو وجود الواجب في نفس الامر وعلمه
وقدرته على الارسال فقط ووجود النبي في ذلك الوقت والثاني هو وجوده وعلمه وقدرته للارسال
فقط كما في الاول وعلمنا بهذه الامور المذكورة والمعجزة عند التحدي وعلمنا بها وشمول القدرة للمعجزة
وعلمنا به لنعلم ان المعجزة فعل الله وقع منه لا اختيار المتحدي لها في دعواه وعلمنا بذلك الشمول و
علم النبي بانه نبي ودعواه ومقارنة المعجزة لتحديه وعلمنا به ووجود النبي حين البعثة والدعوى كما
قال المص ومنعوا ان كل ما هو مؤلف الخ يحتمل ان يكون مرادهم انها مع ترتبها بالقياس الى الواجب
ايضا قديمة وهذا مستبعد جدا وان يكون انها قديمة وغير مترتبة بالقياس الى الواجب وترتبها انما هو
عندنا لاحتياجنا الى الالات وعدم مساعدة الآلات فيكون حاصل المعنى لا نسلم ان كل مؤلف من الحروف
والاصوات المترتبة عندنا فهو حادث انما وجب الجواز ان لا يوجد ترتب في الواجب لان جهة احتياج
تنزهه عن الاحتياج الى الآلة وعن عدم مساعدة الآلة ونحو مثل عدم الاحتياج الى الالات ومساواة

النسبة الى الجميع مثل انا يدخل ادا مبسوطا من المشرق الى المغرب ومن الجنوب الى الشمال في ظرف ضيق
الراس ومن باب لما نرى في الخارج مبسوطا فاذا تحركنا في الخارج تتحرك على البسط واذا اردناه
ان يدخله في ذلك الظرف لا يمكن ان يدخله على البسط بل ينتظم ويدخله واحد بعد واحد بالترتيب
فاذا خرج مرتبا بسطا كما كان ولو حركناه يتحرك على البسط كما علم ان الاشعري يوافق الحنبلي على
ما يستقل الله من المصحف كون كلام الله الفاظا قديمة فالاحتمالات بحسب تلفيق المذهبين اربعة اذ
في كل مذهب احتمالان بعد اتفاقهما في القول بالقدم الاول ان نقول بقدم الكلام اللفظي مع الترتب
عند الواجب ايضا فهذا مستبعد والثاني ان نقول بالقدم مع القول بعدم الترتب عند الواجب وان
مترتبا عندنا بالعدم مساعدة الآلة وقصورها والتوافق بين هذين الاحتمالين والثالث ان نقول
الحنبلي بالقدم مع الترتب عنده كذا والاشعري بالقدم وعدم الترتب عند الواجب والرابع ان نقول
بالقدم وعدم الترتب عند الواجب والاشعري بالقدم والترتب وهذان الاخيران يتوافقان
في الحكمين بالقدم فقط **قوله** يظهر انه لو اوله اي ظاهره انه يوافق المشهور من الاشعري من
انه معنى فيرد عليه ايضا ما يرد على الاشعري بمراتبه كما ستذكره اذا قالوا به في مقام التفصي عن التعارض
المذكور ايضا ثم اتفاقهم في منع صغرى القياس الثاني بناؤه على ان مجرى القياسان في النفسي فيجاب بانه
ليس بمؤلف لانه ليس لفظيا واما اذا اجرى القياسان في اللفظي فالجواب بمنع صغرى القياس الاول
فاعلم ان الغير المشهور من الحنابلة يوافق المشهور من الاشاعرة والمشهور منهم يوافق الغير المشهور
من الاشاعرة والمشهور منهما يتخالفان لفظا ومعنى وكذا الغير المشهور منهما كذلك ففي التوافق يحتمل
التام والناقص وكل منهما ايضا يحتمل بعض صور من الصور الاربع المذكورة آنفا **قوله** فكان الواجب
عليه اي على الاشعري على ما ذكروا اي بناء على مذهبه بجانب القدم والمشهور **قوله** هذا اذا اي كونه محاله
وجه اذا اريد بها يعني حمل على ما حمله الاصحاب ومستقر الكلام فيه والوجه هو الذي سنذكره من الاستخلاص عن الزام
المجاز في كلمة واحدة في جميع الملل والاديان والعرف واللغات **قوله** والسمع ان الاتصاف من هذا
النفي منتف عن كلام الله لا يعني انه يرد ولا يندفع بل يعني انه لا يرد وابتداء الاتصاف لكلام بالالفاظ
القديمة حقيقة ازلا وابدا على ما ذكروا فلا يقع ايضا في بعض الاسم لا دفع التعارض ولا دفع المجاز **قوله** ويمكن
ان يقال الكل هذا تردد في تصحيح كلام التزم بان له نفاسة في دفع المجاز وهو ان القياسين كما يجريان
في الكلام اللفظي كذلك يجريان في الكلام النفسي بعد ما اختار ان كلامه نفسي كما اورد ما يجري
القياسين في النفسي ايضا فلا مخلص لكم فاجاب بان الكلام النفسي ليس بمؤلف فمنعا الصغرى القياس
الثاني كما ان الاولى منه دفع الايراد على ما يقولون ومذهبه **قوله** وعدم التوجه اي جواب عنه بعدم
هو انه هو اي دفع ايراد او لم يذكر هو اجراء القياسين في فلم يتوجه الى دفع الايراد المذكور

المذكور على اللفظي فاجاب بانه لظهوره اظهره بعد القول بان كلامه نفسي بل هذا في مرتبة نفي وصفه
الكلام اللفظي فان القول بان كلامه الذي يتصف هو معاني به وصفة شخصية كما معنى بسيط هو القول بان ما ليس
معنى ليس صفة له واللفظ ليس صفة فليس صفة خصوصا اذا قال به بعد الاطلاع على تعارض القياسين المخالفين
قال الشارح موجب كلام الشيخ اي التفريع على لزوم المفاسد فلزومها علة موجبة وبيان الاطلاقات
بيان عليه المصحح ولا يخفى انه بدون الاطلاقين ايضا يصح ذلك الحمل فان الالفاظ كلها مدلول اللفظ
وله لفظ دال خاص في الجملة او عام صرف فكذا المجموع الفاظ القرآن المفصل بالسور والآيات مدلول
لفظ وقرآن اعني ل ف ظ و ق ر ا ن وامثالها بل لا يوجد لفظ لا يدل عليه لفظ في الكل لفظ كما هو
لفظ كذلك هو معنى ومدلول اللفظ فهو معنى بالمعنى الاول وتغيره بانه معنى بالمعنى الثاني يخرجه عن احتمال
كونه قائما بنفسه وذلك مما لا يذهب اليه ويوهم احد في كلام الله فلا يكون له فائدة بخلاف الاول فانه
وان كان شاملا للالفاظ ايضا الا انه لما وقع في مقام البيان فالظاهر ان المعنى انصرف الى المدلول المحض
لا الدال عليه واللفظية منه في وقت ليعد فائدة والاظهر الكل موجودا ومعدوما عبر لفظا ولفظ فهو معنى
بالمعنى الاول فالقول بانه مدلول اللفظ لا يميزه عن شيء ولو في الجملة فتأمل **قوله** بجوابه ان ذلك الترتيب الخ
قال البعض يستند اليه هذا يدل على ان الشيخ يمنع صغرى القياس الثاني وهو ان كلامه مركب من حروف مترتبة
متعاقبة في الوجود بخلاف الحنابلة فانهم يسلمون هذه الصغرى ويمنعون كبراه فلا ما قيل انه لا يمنع للاشعري
في الذهاب الى الكلام النفسي الا زيادة المؤنة لان التدافع المذكور في نتيجة القياس باق بالنسبة الى الكلام
اللفظي فكان الواجب عليه على ما ذكره ان يمنع كبرى القياس الثاني لا صغراه كالحنابلة نعم لو لم يقل الشيخ بالكلام
النفسي في مقام الاستخلاص لكان له وجه واما التزام امر في جواب ايراد لا يندفع به ومع ذلك هو في نفسه
محل تردد وبحث الاستدلال عليه والخصم يستدل على نفيه فلا يناسب من مثله انتهى مقاله ولا يبعد في النسخ الحاضرة
الآن عندنا ان الواجب ان يمنع كبرى القياس الثاني لا صغراه كالحنابلة ولعله كان في النسخ القديمة الواصلة اليه
كما ذكره وثانيا بيان هذا التوجيه من المص ولا يجزم منه ان الاشعري ذهب الى هذا نعم لا يجزم الطرف الآخر
ايضا لقيام هذا الاحتمال وقد مر الاحتمالات الاربعة في المذهبين وصورة التوافق والتخالف **قوله** لفظي
حادث اي افاد ان مدعاهم مركب فاللفظي في مقابلة الاشعري حادث وفي مقابلة من يقول بانه قديم حنبليا كان
او اشعريا بمعنى كان او لفظ كان آخر جواب قدماء الاشاعرة حيث قالوا واليه يرجع الخواص التي هي من صفات
الحروف وسمات الحدوث يؤتيه ثم لعل وجه عدم جعلهم كل واحد من كونه ذكرا وعربيا ومنزلا ومقروا والى
غير ذلك من اوصافه العشرة المذكورة دليلا برأسه هو ترك المدعى عدم اثبات شيء منها وحده ذلك
المركب وافاد المجموع ذلك بطريق التوزيع كما قالوا وقابلا للنسخ وهو من آيات الحدوث حيث فرع عليه
الحدوث فقط ولكن يبقى الكلام في ان مثبت الحدوث من الاوصاف المذكورة لو كان واحدا مثلا او

كان التسعة الباقية مثبتا لكونه لفظا فذلك الواحد مع كل واحد منها يكون دليلا تاما لذلك المدعى المركب
فيكون الادلة تسعة فلا وجه لجعل مجموع الاوصاف دليلا واحدا واذا كان اثنان منها دالا على الحدوث
فكل واحد منهما مع كل واحد من الثمانية الباقية يكون تاما فيكون الادلة التامة ستة عشر واذا كان ثلثة
فكل واحد مع واحد من السبعة الباقية دليل تام فيكون الدليل التام احد وعشرون وقس الى ان كان اربعة
او خمسة الى التسعة فيوجد ادلة كثيرة فيكون عدد مجموع الادلة مائة وخمسة وستين لكن بعضها بالبداهة و
المجتمعة ليست اقل من التسعة ولا اكثر من خمسة وعشرين فاذا كان واحد فقط دالا على الحدوث والباقي على كونه
لفظا او بالعكس يحصل تسعة علة واذا كان خمسة منها دالا على الحدوث والخمسة الباقية على كونه لفظا يحصل
خمسة وعشرون والسوابق الستة والثلثة الاستدلال الثالث المنقول في الاصل يدل على الحدوث فقط
ولا يثبت المدعى المركب بل وجوه ايضا ذكروه في عداد هذه الوجوه لا يدل الا على الحدوث مثل وجود
الامر بدون المامور ولزوم بقاء التكليف في دار الجزاء ولان ما ثبت قدمه امتنع عدمه وعدم اختصاص
مكالمة موسى عم بالطور لكونه ازليا ابديا فلا يتم التقريب في الثالث والرابع وما بعدها ايضا فلو جعل
كونه لفظا فقط بدونها قصدا اثبات الحدوث ايضا فيجب ان يكون الادلة كلها مثناة وليس كذلك ولو
جعل المدعى حدوثه فكذا او توزيع الادلة ولو صنع بالادلة والثانوية وهكذا الا ينحصر ولا يصح
بارجاع الثانوية الادلة وثالثتها ورابعتها وهكذا الى ثانوية المدعى على مدعيات مثلا لان
المدعى ههنا اثنان احدهما كونه لفظا وثانيهما كونه حادثا ولو جعل واحدا مركبا يكون تركبه منهما و
[illegible] جزءا له **قوله** مكتوبا في المصاحف في شرح التجريد فان قيل المكتوب في المصحف هو الصور
والاشكال لا اللفظ والمعنى قلنا بل اللفظ لان الكتابة تصوير بحروف بهجائه ثم المثبت في المصحف
هو الصور والاشكال انتهى فالتصوير صفة اللفظ بل التصوير صفة الكاتب والمصورية صفة
اللفظ وتحصيل صفة للمعنى ايضا مثل قيام الاب فان القيام صفة للاب وقيام الاب صفة الابن و
قيام اب الاب صفة ابن الابن وقيام اب اب الاب صفة لابن ابن الابن وهكذا بل لعل وجود
اللفظ في الكتابة مجاز كما ان وجود الشئ في العبارة والكتابة مجاز ونسبة اللفظ الى الكتابة مثل نسبة
المعنى الى العبارة فان العبارة دال المعنى والنقوش الكتابة دال المعاني **قوله** وقابلا للنسخ وهو
من ايات الحدوث هذا دليل الحدوث لفظا كان او معنى وحاصل الجواب قدماء الاشاعرة انهم انه يدل
على الحدوث ولكن نقول باطلاق القرآن على الالفاظ ايضا فالمنسوخ هو الالفاظ وحاصل ما بعده لا
يتحقق ثم الشبهة لان النسخ غير منسوخ التلاوة وحاصل الجواب على الحاصل انه يتضح من الجواب المذكور عنه بانا
عن الايراد على المصنف بل نقول النسخ الملفوظ وهو الحاصل الناسخه عدم الامتثال بعد لوله فلا ينافي قدم الملفوظ
قوله لكن هذا الاحتمال وحاصل الجواب عنه ان النسخ في المفهوم باعتبار عدم الامتثال به فيكون تغيرا

تغيير الجواب فقوله فيمكن الجواب لم يحسن في المقام وايراد على الشارح بان المصنف ابقى
تصحيح النسخ في الالفاظ القديمة بما ذكر فلا يرد على المصنف الجواب المذكور **قوله** بل هذا البحث مشترك
اضراب عن التزام ان النسخ هو في المفهوم وباعتبار عدم الامتثال بمقتضاه بل الاشعري ان
يقول للمعتزلي ما ذكرتم يرد عليكم ايضا بان المنسوخ ما هو والقرآن عندكم منحصر في الالفاظ والالفاظ
لم ينسخ لانها متلوة وكذا على المص كما هو البحث الخاص فما هو جوابكم فهو جوابنا **قوله** او نفسيا يشير
بهذا الى ان ارجاع الحدوث الى الصفات المتعلقة بالكلام لازم سواء كان الكلام لفظيا كما قلنا
او نفسيا قدما ولا خصوصية له بما ذكرنا دفعا لان يورد عليه بانه التزام امر بعيد في الارجاع
ووجه الدفع ان الارجاع لازم للقائلين بالكلام النفسي ايضا ولا خصوصية له بكلام دون كلام **قوله**
فاختار الامام انه كان المقدم المفروض كون الكلام واحدا نوعيا او نفسيا يلزم معنى سماعه منه
من الاصوات المسموعة فيلزم منع سماعه منه الا من الاصوات المحفوظة في جانب المقدم والاستشكال مع الحصر
في هذين العددين صريح فاختيار الامام لا يكون جوابا على تقدير المقدم المفروض فان قيل المراد سماعنا
ايا من الحروف لا مطلق قلنا المستشكل يستشكل في صورة الاطلاق الا ان يقال اختيار الامام
على تقدير التقييد وعدم الاطلاق ولعله بحث على تقدير الاطلاق ان المقدم ليس بمانع لا يضر **قوله**
وجه الاختصاص اي على تقدير كون الكلام واحدا نوعيا كما اذا كان واحدا تشخصيا هو ما اخبر عنه
الله في اول السان حيث لم يكن على تقديره اشكال على تقدير كونه نفسيا ايضا يوجد دال ادل في
اول السان ان اخبر عنه الله فيكون سماع موسى واختصاصه بالتكلم بسماع ذلك الفرد لا الافراد الاخر و
ان كان سماع غيره بغيره **قوله** والحاصل ان وجه كان يتوهم خدشه من وجه آخر فاراد دفعه بانه
المخالفة النوعية وعدمها لا يؤثر في اختلاف الحكم بان يختلف حكمهما في المسموعية وكونه وجه الاختصاص
فلا وجه للاستشكال على تقدير دون تقدير **قوله** بل بالنظر الى المعلوم ما اه هذا يحتمل وجهين احدهما
بيان المراد وهو سابقه حيث نفى الماضوية بالنظر الى المتكلم وكلامه ولم يظهر الماضوية بالقياس الى اي
شئ فاظهر المراد بانها بالقياس الى المعلوم كما ان المخاطبين ولكن ارادة المخاطبين منها لا يخلو عن خدشة
ثانيهما ان يلاحظ سابقه بانه بان يقدر في نظم الكلام بل بالنظر الى المخاطب فيكون هذا ترقيا بالنظر
الى السابق المقدر بان الماضوية للمعلوم بالنظر الى معلومه اه كما في هذا تامل **قوله** من قوله اي من و
انما يتصف بذلك اه حيث قال وانما يتصف فسلم اتصافه لكن بتراخ **قوله** بل لكل زمان من الازمنة
الحكائية مدلول لفظ كلام الله انما هو بالنسبة الى الزمانيات لا بالنسبة الى المتكلم والكلام والمتكلم
كما هو في مدلولات الفاظنا **قوله** مشترك لفظي اه فان الظاهر ان المص لا ينفي الكلام النفسي كالمعتزلة
وانما خالف للمحققين الاشاعرة في ان اللفظي ايضا قديم وان متقدمي الاشاعرة اثبات قدمه ايضا فلا يخالفهم

الا انما لعصمة الا بعصمة ودليل ظاهر عنه ويقولوا بالاشتراك اللفظي كما هو يقولون به والا فلا ضرورة
لاحد منهما التزام خصوص الاشتراك اللفظي لجواز اختلاف الاختلاف بحسب الافراد فان المعنى باي معنى
كان يشمل الالفاظ كلها مع ان كل لفظ ايضا معنى بمعنى يقصد من اللفظ فلم يكن لا لحد بالاشعري الى الصح
حاجة الى التزام الاشتراك اللفظي والاصح في تصحيح اطلاق المعنى على الالفاظ على التزام وضع ومعنى
آخر للمعنى والاتكاء عليه قوله اذ اللفظ المشترك بلا دليل يقتضي لعدم ارادتهما والا فيلزم تقدير الاشتراك
المعنوي ايضا يصح ارادة فرد دون فرد والايجاب الكلي غير لازم فالتزام الاشتراك اللفظي
ينفع في هذا ايضا ويصح اخذه كلية قوله في النواة الواحدة والاعتذار في حال النمو لا تحدث مادة
لم يكن فيها بل تحدث في كل مادة كائنة فيها فان الغذاء المشترك بين الانواع المختلفة يزيد في كل نوع ما فيه
قوله وظهور استعدادهم بل قالوا ان الزمان من الازل الى الابد حاصل عندنا مخصوصا عند الصوفية
وفي شرح اصطلاحات الصوفية الان الدائم هو امتداد الحضرة الالهية الذي ينبسط به الازل في
الابد وكلاهما في الوقت الحاضر لظهور ما في الازل على مظاهر الابد ولا بد وكون كل حين منها مجمع
الازل والابد فيتحد به الازل والابد والوقت الحاضر فلذلك يقال له باطن الزمان واصل الزمان و
السرمد لان الانات الزمانية نقوش عليه وتغيرات يظهر بها احكامه وصوره وثابت على حاله دائما سرمدا
وقد يضاف الى الحضرة العندية لقوله عم ليس عند ربكم صباح ولا مساء كس ندانست كه منزلگه آن
يار كجاست اين قدر هست كه بانك جرسي مي آيد قوله وان اراد من اختلاف الحقيقة مع المعنى ما يعني
من الحقيقة الماهية بالاصطلاح المتعارف المعروف فاراد الاعم منها والمحاكاة والحاصل ان الاحتمالات في الحقيقة
اربعة الاول الماهية كما هو المعروف كماهية الانسان والفرس ح الثاني المحاكاة بقرينة ان ما نحن فيه من هذا
القبيل في بنائه في الاطلاق والثالث الاعم منهما عموم المجاز والرابع كلاهما معا جمعا بين الحقيقة و
المجاز والغرض الاحتمالات العقلية في الرأي بلا منافاة في الجواز وعدمه بحسب العرف واللغة فلا ينتهي الحمد
الى المنافاة اللفظية وكذا المجانسة فيها احتمالات اربعة فيحصل من الضرب ستة عشر احتمالات فاختلاف
الحقيقة والمجانسة بالمعنى الاول لا يضر بل هو ملتزم مقرر واقع كما ستذكره ايضا في الشق الثاني والثالث
لا استحالة فيه لجواز تحقق العام في ضمن الاول وعلى الثاني والرابع يختار انه لا يوجب الاختلاف كما في الشق الثاني
ولا يلزم المجانسة المستحيلة وان اللازم هو المحاكاة والمجانسة ولا استحالة فيه وقس على ما ذكر الاحتمالات
الاخر الباقية فتبين بعضها بمنع اللزوم اولا بمنع المجانسة وثانيا بمنع لزوم وجه كلاهما في الشق الاول
وفي بعضها بمنع الاستحالة وفي بعضها بمنع الحصر بفصل واحد او احد الحمالين كما ذكرنا لا كما مر من التحقيق
والنقوش والاختلاف في الحقيقة بالمعنى الاعم متصور بوجهين السلب الكلي والجزئي والمراد هو السلب في
الجملة والاختلاف في المجموع هو الرابع هو السلب الكلي والمراد هذا وان احتمل ملاحظة الجزئي ايضا ثم

ثم اعلم ان ما ذكره يجري في جميع صفاته تعالى كما اشير بالتمثيل بانه ان يقال الفرق بين علمنا وعلمه تعالى
مثلا بان علمنا قاصر حادث وعلمه تعالى كامل ازلي وهذا الفرق ان اوجب اختلاف الحقيقة الى آخر دليله
ثم الكلام في انه هل يدعى انحصار الفرق فيما ذكر ام لا وبعد الدعوى هل يتم ام لا وبعد التمام هل يحتاج
الى الترديد في اختلاف الحقيقة واتفاقها بحيث لا يجزم بالاتفاق لانه عين المدعى البتة ام لا اخر يحتاج
الى التامل ثم اعلم انه جعل الاستحالة في الشق الاول عدم المجانسة وفي الثاني المجانسة لا يقال انه لم يجعل
عدم المجانسة استحالة في نفسه بل لازمه وهو خروجه عن محل النزاع لانه يقال استحالة اللازم ودعواها
ليلزم استحالة الملزوم فاستحالة الملزوم ايضا مدعى بل الحق الاصلي هو استحالة الملزوم ولو في مرتبة فان
قيل استحالة المجانسة وعدم المجانسة كليهما انما هو على تقدير قدم الكلام اللفظي مع انه لا يقول به لا يلزمه
استحالة والمقدم ح فيستلزم المحال على اي تقدير قلنا عرفت انه لا خصوصية في قدم الالفاظ لخصوصه
بخصوصه فانه يجري في جميع صفاته القديمة بل لا دخل فيه لقدمه ايضا قال الشارح بل هو دال على الصفة
كان المناسب ان يقول بل هو من مبدعاته ومخترعاته وحده لان محط الفرق هو هذا لا الدالية لانها
توجد في كلام البشر ايضا بانه ايضا وقيل الحكم ما بالدالية او بعد وبالجملة لا يتركه وكذا فيما بعد حيث قال
وما علم من الدين كونه ما بين الدفتين كلام الله حقيقة انما هو بمعنى كونه دالا على ما هو كلام الله حقيقة
لا بمعنى انه صفة قائمة بذاته كان المناسب ان يقول انما هو بمعنى كونه من مبدعاته ومخترعاته لا بمحض
الدالية فان كلام البشر ايضا قد يدل على صفة تعالى قال الشارح الحديد بالتجريد ومن انكر كلامه ما بين
دفتي المصحف انما يكفر لو اعتقد انه ليس كلام الله بمعنى انه من مخترعات البشر اما اذا اعتقد انه ليس كلام
الله تعالى بمعنى انه ليس صفة قائمة بذاته تعالى بل هو دال على ما هو صفة حقيقة وهو من مبدعاته تعالى ومخترعاته
بان اوجد في لسان الملك وفي لسان النبي عم او اوجد نقوشا داله عليه في اللوح المحفوظ فليس من الكفر
في شيء بل هو مذهب اكثر الاشاعرة وما ذكره من ان ترتب الحروف انما هو في التلفظ دون الملفوظ
فالتلفظ حادث دون الملفوظ فذلك امر خارج عن طور العقل وما ذلك الا مثل ان تتصور حركة يكون
اجزاؤها مجتمعة في الوجود ولا يكون لبعضها تقدم على بعض انتهى وهذا الاخير هو الذي ذكره الشارح ايرادا
ثانيا بعينه ثم يحصل دالية النقوش على الكلام انما هو بواسطة الالفاظ لان النقوش انما هي موضوعة
بازاء الالفاظ وان امكن لبعض الناس ان يتعقل منها بدون توسط الالفاظ اليه بسبب التمرن
وكثرة الممارسة في الاستعمال مثل ان الاكثر وان الاصول مما يعتقد انما هو في هوى الى ان الالفاظ
موضوعة بازاء الصور الذهنية لكن الانتقال كثيرا ما منها الى الخارجيات قوله يصف الواجب تعالى به
فان الوصف يستند الى الله وذلك الوجود العلمي لها عين العلم بالذات وغيره بالاعتبار على ما هو في تحقيق علمه تعالى
وبهذا ظهر انه لا وجه لما قيل انه لو كان الوجود العلمي للكلام اللفظي له ولم يعلم وجه الظهور فان عينيه

الوجود العلمي للعلم بالذات وغير مسبوق بالاعتبار كيف يتفرع لزوم مثله في غير الكلام والكلمات
والاتصاف بمثل هذا الاتصاف بوجه ما يتصف بالاتصاف قوله والعلية لا يلزم الا كالصباغ فانه
علة لون الثوب والمتصف بالبوادي هو الثوب بل الواجب علة لكل من الاعراض الموجودة في الخارج
في محالها ولم يتصف بشيء منها قوله وليس هنالك دفع لتوهم ان يلزم اضرار الكلمات المرتبة العلمية
والصفة التي هي مبدا الترتيب ثم نفي الكلامية له عن كل منهما بما ذكر قوله ولو قيل بالعرض الى مع الفرق
بين القيام والحصول او لعدم الفرق بينهما قوله مع انه تعالى علة لها علاوة بتسليم ان العلية لها مدخل
في الاتصاف فعلية الواجب لكل موجود باي وجود كان خارجيا فينتقض بالاعراض الخارجية او ذهنيا
فينتقض بالصور العلمية الغير الكلامية والكلامية للغير قوله فهذه الصفات متفرع على الشق الثاني والحالة
الشق الاول متروك لظهوره ولذا لم يشرح لم يكن حاجة الى دعوى انه مبدا الكلام النفسي فيما صح
وجه التخصيص بتاليف وينتظم بها الكلمات والحروف لانه ظاهر ان كلامنا افعالنا واقوالنا وما مبداه
مثل علمنا وقدرتنا وارادتنا وهذه الصفات لا يصح الاتصاف بها وانما يصح الموجد به و
مثلها والتفاوت بين القادرين في الافعال بحسب القدرة ايضا واقع مؤثر بل مدار جوابه لو تم على
ان في علمنا من الكلام قسمين احدهما ما رتبناه وحفظناه ولقدرتنا فيه مدخل ولعلمنا اثر و
ثانيهما ما حفظناه من منظومات الغير ولم يرتبه ترتيبا ولا دخل لعلمنا فيه فالاول هو كلامنا و
الثاني هو كلام الغير كما يرا وهنا العارضية فان بعضها يحصل لعلمنا فيلزم منا وبعضها ليس كذلك فليس
منا فهذه الملاحظة بفرق بينهما لكن يرجع الى ان يلزم معنى المتكلم هو الموجد لا العلية كما ان كلامنا غير ما
يلزم ذلك كلامنا وينسب الينا وما حفظناه من الغير كلامه وينسب اليه فانه لا فرق في الكلامين في الحالة
مساوي معنى المتكلم الموقوف والمحل النزاع هو الموصوف بالكلام فقط بلا زيادة ونقصان قال الشارح
في رسالة تجديد اساسات الواجب ولنا في المقام كلام نعطيك تمهيد مقدمة هي ان صفة التكلم هي قوة
تاليف الكلام وكلامنا عبارة عن الكلمات التي هي نؤلفها لنا في المآل وبعد تمهيد هذه المقدمة نقول صفة التكلم
القائم بذاته تعالى صفة بها يصدر تاليف الكلمات وكلامه تعالى هي الكلمات التي هي حفظها تعالى بذاته في علمه القديم
بغير واسطة وهذا الكلام الازلي خطاب متوجه الى مخاطب مقدر وامتيازه عن العلم فظاهر لان كلام غيره تعالى
معلوم له تعالى وليس كلامه تعالى كما ان كلام غيرنا معلوم لنا وليس كلامنا وهذا الذي ذكرناه ليس ما ذهب اليه الحكماء
من ان كلامه تعالى علمه ولا ما ذهب اليه الحنابلة ومن يحذو حذوهم مثل صاحب المواقف من ان كلامه الاصوات والحروف
ويسمى الاصوات والحروف وان كان ولا ما هو المشهور من الاشعري من ان كلامه المعنى المقابل للفظ بل ما هو
وسعي لمذهب الاشعري كما يظهر بالتامل الصادق ولما كان علمه تعالى واحدا محيطا بجميع المعلومات كان كلامه
ايضا واحدا مشتملا على ما اقسامه من الكتب والصحف وباللغات المختلفة من الاخبار والانشاءات ولما كان

كان كلامه ازليا كان الخطاب فيه متوجها الى المخاطب المقدر اذ لا مخاطب موجود في الازل فيلزم المضي
والحضور والاستقبال فيه بالنسبة الى الزمان المقدر للمخاطب المقدر فلا اشكال في ورود بعضها بصيغة
وبعضها بصيغة الحال وبعضها بصيغة الاستقبال انتهى ونقي هذا الكلام بحث محط نسبة الكلام الى المتكلم هو
فاعليته واعمال قوته وقدرته في تاليف الحروف وترتيبها قائم به او بغيره لا وجوده في علمه فيرجع الى الموجد
ولو بنى الانتساب على الوجود العلمي يساوي كلامه وكلام غيره والكلام وغير الكلام والتعدد الصفات و
صفة الكلام بمجرد ذاته قال البعض من نسبة اليه في بيان قول الشارح وهذه الصفة قديمة لا يحوي صفة التكلم القائمة
بذاته تعالى قديمة والكلمات المرتبة الموضوعة بعضها فوق بعض بحسب وجودها العلمي قديمة ايضا ضرورة كون
علمه تعالى ازليا وهذه الكلمات باعتبار وجودها في علمه تعالى كلام نفسي ومعنى كونه متكلما هو قيام صفة التكلم به تعالى
فهي صفة التي بها يوصف الله تعالى بتلك الكلمات في علمه الازلي وهذه الصفة مغايرة لصفة العلم وان كلام غيره معلوم
له تعالى هذا ما ذكره الشارح في بعض المسائل فلا يتوجه عليه ما قيل ان تلك الصفات هي من الصفات المعلومة
المعلومة الثبوت الى آخر ما ذكره في الاصل انتهى لا يخفى عليك ان كلامه هذا صريح في ان بناء الدفع على اثبات
تلك الصفة القديمة المبدا لتاليف الحروف والكلمات التي سماها بصفة التكلم وقوة التاليف وان الاتصاف
بها لا بالكلام النفسي التي وجوده علمي كما قال ومعنى كونه متكلما هو قيام صفة التكلم به تعالى وليس
في كلام الشارح لا في رسالته كما رايت نفيا ولا فيما ذكره هاهنا بل هذا ما فهمه وليس الحال كما فهمه والاولى
فيكون راجعا الى ما قال المعتزلة من ان معنى متكلما هو انه موجد الكلام فالحق ان البناء على اثبات الوجود
العلمي للكلمات المرتبة بلا ترتيبها فيه حدوثها والحكم بان الاتصاف بها فيرد ما ذكره في الاصل بحذافيره
ودليل ان مراد الشارح هو هذا هاهنا وفي الرسالة ايضا انه حكم بان كلامه هي الكلمات التي هي مؤلفة له تعالى
بذاته في علمه القديم بغير واسطة وكذا الخطاب في هذا وايضا الموصوف بكلام الغير وكلام نفسه واحد
التكلم بدل الكلمة وبالجملة لا يخرج كلام الشارح عن خلل اما هذا واما ذاك نعم المتكلم مبداه التكلم والاتصاف
به انما يقتضي اتصافه بصفة التكلم وقيامها به لا الكلام كالمتحول فان الاتصاف به يستلزم قيام التحول
بموصوفه لا المال لكن المال الخلاف ليس فيه بل في هذا المعنى مؤخر عن وجود الكلام كما ان التحول مؤخر عن وجود
المال لكونه نسبة فتامل في اطراف الكلام حتى يجد ما حقق قال الاستاد الاستاد في حواشيه على شرح الرسالة
الجديد للاستاذ ثم الكلام النفسي عباراتهم فيه مختلفة فتارة يقال مدلولات الالفاظ كما هو محل سع
ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا واخرى يقال هو صفة حقيقية واحدة بسيطة
قائمة بذاته تعالى كالعلم والقدرة يتعلق ببعض الكلمات فيصير خبرا وببعض آخر وهكذا فيصير امرا ونهيا الى غير
ذلك وما قيل في النفي غير معقول بهذا المعنى اقرب قال المص في شرح مختصر ابن الحاجب في اول مباحث
الادلة الشرعية والكلام النفسي نسبة بين مفردين قائمة بالمتكلم اما تصورا لنسبة وكون الكلام النفسي نسبة

فصدور ما اما انها النسبة القائمة بالنفس فلانها لو لم يقم به لكانت هي الخارجية واللازم منتف اما الملازمة
فاذ لا مخرج عنهما فاذا انتفى احدهما تعين الاخر انتهى وله تتمة وفي حواشي الاستاد هنالك يعني
مغايرته في الانشاء للارادة وفي الحكم للصورة العلمية استشكال وتفصيل ومن اراد الاستقصاء
فليرجع اليه وعلى اي حال فلا يذهب عليك ان هذا معنى او مغاير ولا اقل انه اخص مما ذكره استاد
الاستاد ثم المفهوم من كلام الاستاد ان النسبة المغايرة للصورة العلمية يوجد في الانشاء ولكن بقي
التردد في انه مغاير للارادة ام لا ولا يخفى انه يجب ان يتحقق بين مفردين وما ذكره في الطلب
انما هو بين المتكلم والنسبة القائمة بالمفردين ثم ذيل الكلام طويل قوله وايضا نعتقد الصفات
عطف على سابقه قال الشارح اذ هو الذي يجب الاعتقاد به قال الشيخ في كتاب المعاد اهل العالم
في المعاد على طبقتين طبقة وهم الاقلون عددا والاضعفون بصيرة منكرون له وطبقة و
هي السواد الاعظم والاظهر وبه معترفون مقرون وبعد ومنهم فرق فرقة يجعل المعاد للابدان وحدها
وفرقة يجعله للنفوس وحدها وفرقة يجعله للنفوس والابدان جميعا والقائلون بالمعاد للابدان
وحدها هم فرقة من اهل الجدل من العرب يقولون ان البدن وحده هو الحيوان وهو الانسان بحيوة و
انسانية خلقت فيه وهما عرضان والموت هو عدمهما فيه او ضد لهما وفي النشأة الثانية تخلق
في ذلك البدن حيوة وانسانية بعدما رم ونخر ويصير ذلك الانسان بعينه حيا ثم اختلفوا بعد
ذلك وانشعبوا فرقا فمنهم من قال الناس بعد ذلك فرقتان بر وفاجر فالبر مثاب خلودا والفاجر
معاقب خلودا ومنهم من قال الناس اذ ذاك ثلث فرق مؤمن بر وهو مثاب خالدا ومؤمن فاسق وقائل
انه في مشية الله تعالى ان شاء يعذبه وان شاء يغفر له ولا يخلد عقابه وقائل انه تعالى لا محالة و
لا يخلد وكافر وهو معاقب خالدا وقائل ان المعاقب لا يخلد عقابه كان مؤمنا او كافرا لكن انما يخلد
ثوابه ومنهم من قال المثاب لا المعاقب خالدا واما القائلون بالمعاد للنفس والبدن فكلامهم يجعلون
الحيوة بوجود للبدن والموت بمفارقة النفس للبدن ويردون في النشأة الثانية النفس في
البدن بعينه الذي كانت فيه مجاملا على النفس وجمانيا غير مجمل وحاملا على النفس الطف من سائر الاجسام و
قائل بان النفس اذا ردت الى البدن كان للمثاب والمعاقب جميعا ثواب وعقوبة بحسب البدن والنفس
جميعا فكان للمثاب لذات بدنية في المحسوسات ولذات نفسانية من السرور ومشاهدة الملكوت
بعين البصيرة والامن من العذاب والعدم وهؤلاء هم المسلمون كافة وكان للمعاقب الام بدنية
من الحر والبرد والضرب ونفسانية مثل اللعنة والحزن والخوف والياس والغم وقائل بان
اللذات اذ ذاك ليست الا روحانية فقط وكذلك الالام وهؤلاء هم النصارى اكثرهم ثم الاختلاف
في الخلود واللاخلود وقد يوجد في هؤلاء كما في الاولى واما القائلون بالمعاد للنفس،

للنفس فهم فرق فرقة منهم ذكرت سعادة النفس وشقاوتها بعد ما جوهرا نورا من عالم النور مخالطا
للبدن الذي هو الجوهر المظلم من عالم الظلمة وهؤلاء هم المجوس من الثنوية والمانوية ومن ذهب مذهبهم
وسعادته خلاص النور من الظلمة وعروجه الى الافلاك وعروجه الى عالم النور وشقاوته بقاؤه في العالم
المظلم ففرقة يرى ذلك بالكرور في الابدان وهم التناسخية وفرقة يرى ذلك بالاحتباس في العالم
العنصري والانقلاب عنه وفرقة يرى ذلك بالاشكال الجوهرية وخلوص [illegible] تمكن اثار الطبيعة فيها وفرقة
وذكر منهم الحكماء العاملون اسهى وفرقة من اهل التناسخ يقولون في الاصل كما يجيء ثم قال في فصل اخر بعد ما
الحاصلة بالمعاد للبدن [illegible] فالوا عليهم الى ذلك ما ورد به الشرع من تعذيب الاموات ثم ظنوا ان الشخص
المعتبر في ذات الانسان هو البدن ثم تبعوا في غلط بعضهم الحكماء وعنتهم مخالفتهم ان انكروا ان يكون
للنفس او الروح وجود اصلا وان الابدان يصير حية بحيوة تخلق فيها المعنى وجوده هو وجود النفس للبدن
لكنه عرض من الاعراض يخلق فيها ثم قال في رد هذا الكلام ومجمعا في المقام اما امر الشرع فينبغي ان يعلم فيه
قانون واحد وهو ان الشرع والملة الاتية على لسان نبي من الانبياء يرام بها خطاب الجمهور كافة ثم
من المعلوم الواضح ان التحقيق الذي ينبغي ان يرجع اليه في صحة التوحيد من الاقرار بالصانع موحدا مقدسا
عن الكم والكيف والاين والمتى والوضع والتغير حتى يصير الاعتقاد به انه ذات واحدة لا يمكن ان يكون
لها شريك في النوع او يكون لها جزء وجودي كمي او معنوي ولا يمكن ان يكون خارجا عن العالم ولا داخلا فيه ولا
حيث يصح الاشارة اليه انها هناك ممتنع القاؤه الى الجمهور ولو القي هذا على هذه الصورة الى العرب العاربة او
العبرانيين الاجلاف لتسارعوا الى العناد واتفقوا ان الايمان المدعو اليه ايمان بمعدوم اصلا و
لهذا ورد التوحيد في التشبيه كله ثم لم يرد في الفرقان من الاشارة الى هذا الامر الاهم شيء والى تفصيل
ما يحتاج اليه من التوحيد بيان مفصل بل اتى بعضه على سبيل التشبيه في الظاهر وبعضها ورد مطلقا عاما
جدا لا تخصيص ولا تفسير اما الاخبار التشبيهية فاكثر من ان تحصى ولكن للقوم ان يقبلوه فاذا كان الامر في
التوحيد هكذا فكيف بما بعده من الامور الاعتقادية انتهى وحصل في التاويل وان كان بعيدا لا يخفى
انه يخالف قول الشارح هنا يقطع عرق التاويل بالكلية لعدم امكان الجزم من تفاسيح بان مطلبا خالصا على خلافه
لا يوجد له وليس [illegible] وان احتمل من عقل كامل من المهندسين وغيرهم وعدم الوجدان لا
يدل على العدم ولو دل لا يكون القاطع هو النقل المذكور وكان الكلام في خصوصها قالوا في كلام العرب
توسعة يتجوزون كثيرا ويقولون ان المجاز ابلغ الا في تاويل قريب مما يفهم منه ان الدليل
العقلي وان لم يكن قطعيا يسوغ تاويل النقل المخالف له اذا وجد فكيف اذا لم يوجد ما يخالفه نقلا وعقلا
ولعله انما هو اذا كان حلاله باعتبار ان يلزم منه قرينة خطابية او حركات ناقصة او امثالها من الاستقرار ثبات
وغيرها [illegible] اي حيث البناء على هذه النسخة وحيث ان السوس [illegible] لبيا عليه اما ان يكون المقصود

من هذا الكلام هو الايراد على العلامة بخصوصها فيرد شيئان احدهما عدم الاحتياج الى الاستدلال لانهم مصرحون بالانكار فنفس الاستدلال ايضا لا يضر فلا يحتاج الى الاحتياج وثانيهما انه لا يغاير كلام الامام مغايرة كافية وان تحققت المغايرة في الجملة كونه منشأ الانكار وعدمه بوجه ايضا فالفرق بين هذا الاحتمال والاحتمال الثاني انه على الثاني يلزم الاشكال على القائلين بقدم العالم فلاسفة يحتاج الى الاستدلال الزاما لغيرهم والثالث يحتاج للالزام وسوق الايراد على الثاني مشترك نعم لو ثبت انه كان بعض القول بقدم العالم بنفسه مستلزما للانكار بنفس صريح او لا مر صريح هو انكار نفس مثله انكار الحشر صريحا كالفلاسفة العاملين لانكار الحشر الجسماني صريحا مما قالوا صريحا كقدم العالم فان من قال بقدم العالم صريحا يلزمه انكار الحشر المذكور وكذا اذا قال بامر يلزمه قدم العالم مثلا ويلزم منه انكار الحشر وبهذا وهذا كله مع قطع النظر عن الفرق بين لزوم الكفر والتزامه وايضا على ما قاله حجة الاسلام من حد التكفير وهو التكذيب ... فان حمل على احد الوجودات الخمس فلا تكفير كما نقلنا عنه مفصل التعرض فهو كلام لهذا كلام الامام كلام بعد فرض انكار الحشر في انه لا يجامع الايمان وكون انكار الحشر مصرحا به او لازما من قول آخر مسكوت عنه في ذلك المقام وهذا كلام في ذلك المقام المسكوت عنه في ذلك المقام الاول كما ان الكلام الاول مسكوت عنه في هذا المقام وكل من صاحبي الكلامين يحتمل ان يوافق صاحبه في كلامه في مقامه كما هو ... رأيناها في النسخة الاولى فنقول حاصل الكلام ان الحشر غير واقع لانه على تقديره وقوعه يستدعي حشر جميع النفوس وحشر جميعها يستدعي حشر ابدان غير متناهية لان النفوس غير متناهية في الواقع والابدان بعدد النفوس لبطلان التناسخ لان عدم تناهيها لازم من فرض الحشر بل عدم تناهي النفوس دليل مقدم على الملازمة القائلة بها بان تقدير الحشر يستدعي وجود ابدان غير متناهية عدم تناهي الابعاد ولو في جهة واحدة لان كل بدن له طول وعرض وعمق فيجب ان يكون احد الانضمامات الطولية او العرضية والعمقية الاقل منه وغير متناه والا يكون كل واحد منها متناهيا فيكون عدد الابدان المنضمة بعضها الى البعض في كل امتداد ايضا متناهيا فيلزم ان يكون عدد المجموع ايضا متناهيا لانه يكون من قبيل انضمام المتناهي الى المتناهي مرات متناهية وايضا لزوم وجود الامكنة الغير المتناهية انما يستلزم عدم تناهي الابعاد المستحيل اذا كان المكان هو البعد المجرد الموجود كما هو مذهب الاشراقيين واما اذا كان المكان هو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي كما هو مذهب المشائين فلا يلزم وجود بعد سوى البعد القائم بالابدان او كان هو البعد الموهوم كما هو مذهب المتكلمين فلا استحالة فيه عندهم فانهم يقولون ان وراء العالم فضاء موهوم لا يتناهى نعم انهم يقولون ببطلان البعد الغير المتناهي الذي يسع الجسم المسمى بالخلاء عدم تناهيها في نفس الابدان واعتبار تعدد الامكنة ودعواه في مرتبة

مرتبة اعتبار التداخل ودعواه في نفس الابدان بل هو عبارة اوى كما بالنسبة اليه وما ذكر في الآخر لا يبعد عن هذا الحكم الا البعد فان تعدد الامكنة محفوظة على اي حال فينبغي اما ان يدعى عدم التناهي بعدا في الابدان او في نفس الامكنة فقوله اثبات امكنة غير متناهية مما لا حاجة اليه لاثبات عدم تناهي الابعاد ومعناه ليس لاثبات الابعاد في نفس الامكنة بل انما لاثباتها في الابدان بل مطلق لما كان ان الشيخ مدعيا لها تمهيد عذر من جانب الشيخ حيث قال لعل هذه النسخة واحد المطلق فيها بانفسه فان هذا الكلام انما يصح من المانع في مقابل المستدل وليس لصاحب التحقيق مستدلا ولا وظيفة الاستدلال بل مانع يكفيه الاحتمال فيكون كلامه منعا على المنع ووجه العذر ان الشيخ لكونه مدعي البداهة لم يبال اولا واخرا من ايراد الكلام لا على وجه الاستدلال وان كان كلاما اوى في مقابل القائل بانه اولى لب بطريق المنع والاحتمال فكأنه ادعى ان المدعي بحيث بما زعمه يجب ان يلزم مستدلا ولكن قوي بعارض البديهي بل لعل الاخر بعينها اخرا عن العذر السابق او ترق وكذا كلام الشيخ يحتمل الاضراب والترقي فالاضراب على التقدير عدم صحة سابقه والترقي على تقدير صحته فالاضراب في كلام الشيخ على عدم تسليم العذر الاكمل واما على المذهب التحقيقي حاصله انه بنى الكلام في تحقيق على ما نسبه الشارح بالنظر الدقيق والمذهب التحقيقي من انه الوجود بل حقيقة الوجود فيلزم لها ماهية كلية ومثل فيجوز الترديد المذكور كما قال لكن في المبنى عليه خلاف من وجه هو لزوم الدور وقد مر في بحث علم الواجب فقوله لان المعين تحت ان يكون متعينا قبله لدفع توهم ان يكون النفس تعين كل من الحصة والتشخص بذات الاول بدون ان يكون تعين العلة في مرتبتها مقدما على معلولها فلا يلزم شيء من الطرفين او احدهما موقوفا وموقوفا عليه من جهة واحدة ووجه الدفع ان علة التعين يجب ان يكون متعينا في نفسه قبل تعين الاول لان مرتبة العلة اقدم فيما افاده لغيره علته وسوق الكلام في انه هل في كل علة ام هو في العالم ثم ما كن فيه من العامل ام لا قوله في كلام الشيخ نظر ظاهر والعامل هو استناد الاعتقاد بهما ولا في زمانين حاصل هذا الجواب انه ليس بناء الدليل على كون زمان المعاد وزمان الجديد واحدا لسابقه عليه بل هو اعلى هو فرض ولو سلم انه بنى عليه في ذلك السور قلنا ان التغير في زمانين فيلزم تغيير الدليل في الجملة ولو فرض انه متشخص فيجب ان يعيد الزمان الاول ايضا فيجوز ان يعاد الزمان الاول فقط في زمان ثان فيوجد الجسم الجديد في الموضوع المفروض لا بعين وجود المعاد فيه كما اعتقدنا وقالوا مع فرض اعادة الزمان الاول الى زمان ثان وبهذا الاعتبار يسمى معادا واستحالة مقارنة زمان بزمان ثان دليل مستقل مذكور في عداد الادلة على حدة وههنا مسكوت عنه ومشترك بين عود المعاد بعينه وحدوث الجديد والتفصيل انه شرع وبيان في وجه اخذ وحدة الموضوع في الدليل بل هو محتاج اليه في جميع الاحتمالات لا وبد

عدم الحاجة بل يضر ذكره في المقام ام لا وان الاحتياج في اي احتمال لا ان مذهب الخصم محتمل لانه
مقام اثبات المدعى عند مقام رد مذهب الخصم مما يكون في الرد ولا سيما المذهب لانه احق منه
والاصح لكن اي الحاصل يقبل الكلام كلام على مذهب الكلف بل قلنا ان الحصر بحث الى يلزم مذهبه
سلبا وثبوتا فلا يصح لانه يجوز ان يكون مذهبه سلبا كليا لعدم نصب نفسه الى الخلاف لعدم اطلاعه
على مذهب الخصم او قطعه النظر عما يقول الغير وطلبه الحق في نفسه واجتهاده في الاطلاع على الحقايق بل
وكذا اذا انتصب نفسه على الخلاف فان الخلاف بين الكليتين لا انه يلزم كل فرد من افراد ومادة
الخلاف بعد المواد والافراد واعتبار العدد الى اشير ههنا وفيما بعد في ثلث مواضع مذكوره البدل
وحده الى ان مدار الجواب والاستدلال على اجتماعهما بدلا لا تعاقبا فاختيار المجيب تجويز الي
يقيم الدليل في مادة الفرض فيفرض الموضوع له بلا لزوم بل بمعنى سلب التعدد الى اضراب فان في الاول
اجتماع الحقيقة والمجاز وفي هذا عموم المجاز لكنه يرد الى هذا انه اذا اريد الجوهر بخصوصه بدون اتحاد
احتمال العرض واما اذا اريد المطلق عاما فيحتاج اليه لاحتمال العرض الا ان يعالج جواب عن جواب المناظر
بانه ليس مراده من اجتماع المثلين هو اجتماعهما في زمان واحد والحكم بالاستحالة خاصة بل مراده اجتماعهما
مطلقا والحكم بالاستحالة لعموم الدليل كما يدل الا ان الاجتماع على طريق البدل مما التزم صحته القائلون باستحالة
اجتماع المثلين وصرحوا بان المحال هو اجتماعهما في زمان واحد لا مطلقا في جواب استدلال المعتزلة على الاجتماع
بان الجسم يغمس في الصبغ فتعلوه كدرة ثم كهبة ثم سواد ثم حلوكة وليس ذلك الاختلاف في لونه بحسب تكرر الغمس
الا لتضاعف افراد السواد المطلق عليه فالكهبة كدرتان اجتمعتا والسواد كهبتان والحلوكة سوادان
بسبب اجتماع المثلين فقالوا في الجواب ان كل واحد من الالوان مخالف في الشدة والضعف يتوارد
على الجسم بدلا لا تعاقبا فيتم استدلال الشيخ ولا اقل انه لا تغفل ان هذا الجواب يصح جوابا بحسب الظاهر
احدهما منع كونها امثالا بانها مراتب الشدة والضعف متخالفة بالنوع ومصرح به في كتبه والمنع من المنع
غير معلوم ويحتمل الاتفاق فعلى اي حال لا يضر في الاستناد وكفاية الاحتمال وثانيهما منع الاجتماع في
زمان واحد فلا يخفى ان الاستدلال انما هو اجتماع الكدرتين في الكهبة والكهبتين في السواد والسوادين
في الحلوكة فلا ينفع في الجواب مخالفة الكدرة والكهبة مثلا نوعا ولا يصح ايضا الحكم بان اجتماعهما على سبيل التبادل
وانه اريد تبادل الكدرتين فقط والكهبتين فقط مثلا بان يكون التبادل بين الاجزاء فان الكدرتين
جزء الكهبة لا تبادل بين جزئي شيء واحد حين تحققه وعدم التبادل بين الكل والجزء ظاهر لكن الصحيح
ان جميع التركيب في الامثلة المذكورة مما ذكروا ايضا لا تغفل ان المفهوم ظاهرا ان في الغمس الاول يحصل
كدرة وفي الغمس الثاني كهبة وفي الثالث سواد وفي الرابع حلوكة فالتفريع بقوله فالكهبة كدرتان
حتى يحصل السواد اذا كان كهبتين يجب ان يحصل في الغمس الرابع والحلوكة اذا كان سوادين يجب ان

الى ان يحقق في الغمس الثامن اللهم الا ان يتكلف بانه ليس المراد من بعدية السواد من الكهبة وكذا بعدية
الحلوكة من السواد هي البعدية بلا واسطة بل بانه لما لم يكن لما بينهما من الغمس وكان اسم خاص لم
يذكر بخصوصها وبان المراد هو التمثيل بل اشاره اليه بقولهم فالسواد كهبتان والحلوكة سوادان
الى التفصيل بما اجملوا اولا وايضا نظر بعض في انهم لا يدل الا على استحالة الاجتماع لا على طريق البدل و
التعاقب حيث قالوا لو جاز الاجتماع لم يمكننا الجزم بان القائم بالمحل المعين سواد واحد لكننا نجزم
بذلك والقول انهم ارادوا ابطال المطلق والجواب يمنع بطلان التالي مشترك كما اجابوا به عنه غاية
انه في التبادل هو المعاقبة اظهر لا يمنع ظهور ما ذكرنا بل يثبته لان الزمان ليس له وعلى كونه
مشخصا فالمعاد ايضا لا يكون عين الاول لانه في وقت ثان ولهذا سمي معادا فان قيل لا يعاد
الوقت الاول ايضا في الزمان الثاني فالمستند ايضا ان يفرض وجود الجديد في الزمان الثاني مع عود الزمان
الاول فيه بدون اعادة الموجود الاول سواء فرض المثلان الخ فان دليلهم حاصله ان
يفرض اجتماع المثلين اولا ثم يفرض عدم احدهما والزم وجود هذا الفاني بعد فنائه الى آخر
الدليل وهذا الالزام لا يتوقف على فرض وجودهما في زمان واحد بل لو فرض وجود احدهما اليوم
ووجود الاخر في الغد مثلا ثم فرض فناء احدهما بل يلزم تحقق ضده واجتماعه مع المثل الثاني وفي
هذه الملاحظة لا اشارة الى ان المثل الموجود اليوم قد انتفى في الغد حين وجود المثل في الغد بل قبله
لفرض التعاقب فلا يوجدان مجتمعين حتى يفرض عدم احدهما بعده فيتحقق ضده فكيف يوجد المثل
الغد لان حاصل هذا البعض الذي اوردناه على الدليل الثاني على الدليل خاصة ونحن منعنا التعين
الا ان في هذه الملاحظة عنه بل حاصل النقض اقدم منه لانه يقتضي ان لا يوجد المثل اليوم ايضا بل المثل
اصلا فكيف وجد المثل الغد بسبب وجود المثل وعدمه وامثاله كثيرة ومن جملتها انهم يستدلون
على بطلان الحركات الغير المتناهية للافلاك بانا ناخذ حركة في الوسط ونستنفي واعدم بسبب
عدمها حتى يوجد حركة اخرى بعدها لكونها معدة لها فلم يظهر استحالة عدمها فحكموا باستحالة
وجود حركة بعدها بل جميع الحركات المفروضة حتى تنفد فتأمل لجواز ارتفاع الضدين الخ فعند
ما جاز ارتفاعهما عن محل معين ولم يكن من النقيضين حيث يمتنع ارتفاعهما معا لذاتهما
عن محل فليجب ايضا ارتفاعهما لما منع منه الا انه عدم تعاقبهما وهذا القدر يكفي سندا للمنع
لعدم وجود الغير المتناهي حتى استدلال الى قطع النظر عما استدل عليه المستدل والتزم من لزوم
انتفاء المثل عند وجود مثله الاخر على انتفاء مثل الحار في كل محل كل حار بانه الكلية لا تختص
لنفي بل افراد غير متناهية موجودة او معدومة لان الموجود منه لا يختص وغير متناه فكل
ما يشارك الحار في ذلك المفهوم فهو مثل له بل امتناع ذلك الاشتراك ايضا لا يضر لانه

المقصد انتفاؤه حتى يتحقق ضده وحفظ المشاركة لا انه يلزم ضد الفرد المعدوم ضد الفرد الموجود ابداً
وبناء على ما ادعيتم انما هذا دليل تام على انتفاء مثل جسم كصحن ميل في كل محل الزام لنفي محل قال به
المستدل بل جعله مدعى وحاصله نقض اجمالي ببعض مقدمات الدليل ويحتمل المعارضة بالمثل بان يقال
يجب اجتماع المثلين بل الامثال حين وجود احدهما بل احدهما والا فينتفي الاخر فيتحقق ضده فيجتمع
الضدان بل الاضداد ولا شك في وجود مثلين في محل في العالم ولا خفاء في المعارضة انه النقض المنع النقض
والمنع يفرض اصل الاستدلال اما النقض فلانه نقول النقض والمعارضة لسلامته من المنع الكاف واما
اما المنع فلانه لا يرد عليه المنع الكافي ولا يرد ان المثلين اهم دفع نقض ببعض مقدمات الدليل
حاصله لو كان قولكم ضد احد المثلين ضد للاخر حقا لنم ان لا يكون الشيء ضد النقيض لان الضدين لا يجتمعان
فيكون كل منهما ضد الاخر وضد الاخر ضد له فيه ضد النقيض فيتنقض منه ما ويجوز ان يقرر معارضة ايضا بان
يقال يجب ان يصح اجتماع المثلين والا فيكونان متضادين فيكون كل منهما ضد الاخر وكل ما هو ضد
الاخر فهو ضد له فيكون كل منهما ضد النقيض وهو باطل وان كان اجتماعه مع نقيضه باطلا وفي شرح
المواقف اورد على القول بوجه اخر حاصله ان الشيخ الاشعري اذا قال بامتناع اجتماع المثلين يجب له
جعل المثلين من قسم المتضادين لصدق حد المتضادين عليهما فيجب عليه قسمة الاثنين كما قال و
الاثنان اما متخالفان او متضادان او متماثلان مباينة لا تعول الا بان اما متخالفان او متضادان
ولا يجعل المثلين قسما ثالثا لها كما جعل بعض الاخر قسمة ثنائية بوجه اخر يعني بادراج المتضادين في
المتخالفين فالقسمان عنده هو المتخالفان والمتماثلان واجيب بانه لا يجب لان عدم اجتماعهما
ليس تضادهما بل المعلوم عدم التمايز ولان المثلين قد يكونان جوهرين فلا يدخلان في المتضادين الذي
قسم العرض لان المتضادين هما المعنيان وبهذا القدر يندفع البحث عن تثليث الاقسام ويبقى
الكلام في المثلين من العرض اذا اوجد منه التعريف يحكم في المثلين من العرض فاجيب عنه بان ليس امتناع
الاجتماع لذاتيهما وبان المراد من المتساوين المعتبر في تعريف الضدين هما اللذان لا يشتركان في الصفات
النفسية حاصله انه لا يكونان مثلين فلا يبعد ان ذلك البعض الاخر الذي جعل القسمة ثنائية بادراج
المتضادين في المتخالفين اذا قال بامتناع اجتماع المثلين موافقا للاشعري يرد عليه بطلان التقسيم
مطلقا اذا تم الايراد على الاشعري لان المتخالفين يشمل الضدين كما ذكره والضدان يشملان المتماثلين
فلا يكون شيء من المتماثلين والمتضادين قسما له فان قيل كون امتناع الاجتماع لا لذات انما يقرر في
كونهما متضادين اذا كان غير الذات واسطة في العروض واما اذا كان في الثبوت او الاثبات
فلا يضر ومن ادعى خلافه فعليه البيان كل هذا مصرح به في كتب قلنا هذا كلام موجه فلعله في موانع وكنه
لعل الوجه فيه هنا ان التضاد انما هو البينونة والتدافع مع مورد كل منهما الاخر عن نفسه وفي اجتماع المثلين

المثلين لا رده ولا بينونة بل اذا اجتمعا يتوافقان ويرتفع الامتياز بينهما ويتحدان فهذا غاية
التوافق والتلائم فالمتضادان هما الاثنان المتعاندان غاية التعاند والمثلان هما الاثنان المتوافقان
غاية التوافق فان قلت يلزم وجود كل واحد من المتماثلين وعدمه حين الاتحاد فيجتمع الوجود والعدم
قلت فالتقابل بين الوجود والعدم بالذات وقد مر وجه ان الاثنان لا يتحدان في بحث ان الواجب
لا يتحد مع غيره والمتخالفان متوسط بينهما لا في مرتبة المتضادين في التخالف والتعاند ولا في مرتبة
المتماثلين في التوافق والتعانق فاحفظ هذا ولا تنظمه في سلك المعدوم بعد ثبوت الاتحاد
اشير الى ان استحالة الاجتماع محل تامل كما مر من وجوه بعد تسليم الاستحالة في الجملة اي بعد ان ملاحظة سر ايماء
الى القول بالاعادة والى فرض المثلين فالممنوع بعد ما هو سر اشار الى الاعادة وهو محال جزما او
احتمالا لان اجتماع المثلين محال جزما اذا تم الدليل او احتمالا اذا لم يتم والاحتمال كاف للمانع والترديد
بين الاحتمال والجزم والاحتمال للمانع وما كان مما رعا في ان الحكم اي اذا لم يراع فيه بل بناه
دليله على هذا الدعوى ودعوى حصر استلزام المحال في الحكم والا فكيف يحكم من استحالة الثاني على استحالة المقدم
لبطلان اللازم على التقدير لاحتمال كون المقدم ممكنا مستلزما للمحال بل محالا آخر بمقارنته كما يقال
يتحرك جالس السفينة وراكب الفرس والمتحرك حقيقة هو السفينة او الفرس وهما مقارنان لهما او
مخالطه كما في اتصاف الكل بوصف الجزء وبالعكس فيما اذا كانت المخالطة اعم او كانت من الجانبين كالمقارنة
او مع كونها من جانب واحد يؤثر في الجانبين واما اذا لم يكن اعم ولم يؤثر في الجانب الاخر ايضا فالمثال
احدهما اما اتصاف الكل بوصف الجزء او اتصاف الجزء بوصف الكل او جسم هو اي المتصف
بالعرض عرض عينا كما في ذلك الجسم المتصف به حقيقة كما في اتصاف البياض بالحركة بواسطة الجسم المعروض
المطلق المقارنة في الجميع الجسم والعرض في العرض مع موضوعه تميزا او جسم هو اي المتصف
بالعرض هو ذلك الجسم الموصوف حقيقة بعينه في الموضوع اي لا في الذات وبالذات وليس هو
بالاعتبار فالاعتبار اما في المتصف بالعرض فقط او في الواسطة فقط او في الطرفين فاعلم ان البناء
مفهومه ذات له وصف البنائية والاسود ذات له وصف السواد فاتصاف ذات البناء بوصف
السواد والعرض المحمول بالاشتقاق او بذات او جوهر له السواد العرض المحمول بالمواطأة بالحقيقة و
اتصاف مجموع الذات مع وصف البنائية بوصف السواد والاشتقاق او بذات او جوهر له السواد
العرض بالعرض وبواسطة اتصاف ذات البناء به فذات البناء الطرف الواسطة في العروض و
مجموع الذات ووصف البنائية متحدان في الموضوع اي بالذات مختلفان بالاعتبار هو الطرف
الاول والبنائية في الكل ولو لم يعتبر الصراحة في الاول بل اعتبر الذات فقط يصح فقوله فان
السواد اي الاسود ليس هو الجوهر مع البنائية اي ليس هو وحده الاولى هو مجموع الجوهر ووصف

البنائية بل هو الجوهر فقط والجوهر مع البنائية موصوف له بواسطة الجوهر الجزء في مجموع الذات او
الجوهر ووصف البنائية فالبناء والاسود مفهومان ومتحدان بالذات هو الذات او الجوهر متغايران
بالاعتبار فمعنى عروض ايهما كان للاخر واسطة هي الذات المشتركة فالاسود هو الموصوف بالسواد
هو العروض وعروض الاول هو صدقه وحمله على الاخر وعروض الثاني هو قيامه لو بالسلب يعني لا
يمنع الوصف المذكور وهو الاعادة مع التغاير والا بشاعة واما اذا قيل باتحاد الوجود المذكور فلا يسلم
التغاير لمنافاته الغرض المذكور عين الشخص الذي كانت العوارض المشخصة الخارجية محفوظة
مع العوارض الذهنية وكان المانع عن الاتحاد هو العوارض الذهنية فاذا ارتفع الحد فقط
مجردة عن هذه العبارات ايضا بعده فان الشخص الموجود الذهني في الهوية المكتنفة بالمشخصات
الذهنية كما هو شان التعقل يعني مقرر في مواضعه ان التعقل انما هو بتجريد المعقول عن العوارض
الخارجية قال مصنف حكمة العين في بحث الكيفيات النفسانية العلم حصول صورة الشي في العقل مجردة عن
اللواحق الخارجية قال شارحها واعلم ان الشي المدرك لا يخلو اما ان يكون ماديا او لا يكون فان كان
ماديا فالمدرك هي صورة منتزعة عن نفس حقيقتها الخارجية انتزاعا تاما فان العقل يقدر على
تجريد الماهية المكتنفة باللواحق الغير المشخصة مستثنيا اياها حتى كانه عمل بالمحسوس عملا جعله معقولا وان
كان مجردا فلا يحتاج فيه الى الانتزاع وحصول ماهية الشي يشمل القسمين جميعا وقال السيد السند
في حواشيه هناك اعلم ان المادي الجزئي كالجسم الجسماني اول ادراك يتعلق به هو الاحساس مكتنفا
بالعوارض الخارجية والغواشي الغريبة مع حضور المادة ثم التخيل مع غيبتها ففيه تجريد ما ثم النفس
بالقوة الوهمية ينتزع منه معنى جزئيا ليس من شانه ان يدرك بالحواس الظاهرة وبالقوة العقلية
ينتزع امرا كليا يصير معقولا فالمحسوس انما يصير معقولا في المرتبة الرابعة اولها الاحساس ثم التخيل
ثم التوهم ثم التعقل واما النفس فانما هو بعد الاحساس وحده او بعد التخيل ايضا لكن يدرك شيئا اخر فالترتيب
انما هو بين الثلث فهذه هي مراتب الادراكات واما المجرد فلا يدرك بالحواس الظاهرة بل
بالنفس اذا نوع منه التعقل فظاهر ان المجردات كلية كانت او جزئية معقولة واما الماديات فان
كانت كلية فلذلك فكذلك لكنها محتاجة الى التجريد عن العوارض الخارجية المانعة من التعقل كالوضع و
المقدار المخصوص وان كانت جزئية فان كانت صورا فبالحواس الظاهرة والباطنة وان كانت معاني
فبالوهم التابع للحس الظاهر هذا ملخص ما ذكروه وانما اوردنا توضيحا للمقام وتنبيها على المرام و
ازالة لما عسى يتوهم من تعرض الطالب الى دغدغة من الاوهام انتهى كلامه لا يعقل بتقدير التعقل
لا يذهب عليك ان ما نحن بصدده ليس من الاحساس كليا بل قد يتخيل ما ليس بموجود الان فان مبادي الافعال
الاختيارية هو التصور الجزئي الذي هو التخيل مقدم على وجود الفعل الاختياري وفي الموجود ايضا لا

لا يجب تخيل الموجود الغائب عينا وكثيرا ما يتخيل شيئا ثم يخبر عند الحضور انه غيره تردد تأمل فلابد من
هذا متفرع على سابقه سابقه زيادة خصوصية كما قال في وجه دفعه ان الموجود في الذهن بالخصوصية هو
الهوية فيرد ايضا الى جزاء القول وان كان المراد والحاصل ان حاصل الايراد على التقدير
الثاني لانه لا يتم الدليل الذي ذكره الشيخ وانما غير الاسلوب لانه ليس مثل الشق الاول في اثبات المنافاة
لما ذكره من الحق لقوله بان يقال كما يقال الايراد لو صح هذا عكس النقيض من المذكورة المسلمة في النفع
ولا شك ان ب في الذهن الحاصل مقدمة حقة ثابتة في نفس الامر فيصح ما الى عكس النقيض من المسلمة فيصح ان الخارج
ب في الخارج فلا يلزم الترجيح فلا يتم الدليل وان شئت فقل بعد اخذ النتيجة عكسها الى ما ليس ب في الخارج هو
ما كان ا في الخارج مع ما في ما ذكره من الحق ايضا وان شئت فقل هي حاصلة اخذ مقدمة اخرى او ترتيب قياس
فان المقدمة المذكورة من خارج هيهنا هي عكس النقيض من المأخوذة في الاول ومحمولها صغرى العكس وكانت
المأخوذة هناك كبرى القياس وكبرى العكس هيهنا هي المقدمة المسلمة بعينها كما قال وفي هذا الاخير يوجد و
النتيجتان في العكسين المتعاكسين فقوله وعلى هذا اشارة الى اخذ مقدمة وترتيب عكس يوجد فيه
فعلى الطالب ان يطلع على حسب قوته ادراك الدقايق ثم اعلم ان الشارح ايضا امر في اخر كلامه بالتامل وحكم
بدقة المقام فلعله لهذه كلها قال الشارح فان الوجود السابق واللاحق شي واحد لا يخفى انه مبنى هذا الدليل
كما يدل على الوجود السابق واللاحق شي واحد وكان بناء الدليل السابق على تغايرهما وكان الحمل الاخ
الاتيان عبارة عنهما فاما هذا الدليل واما ذكره قال في حواشيه على التجريد في تقرير الاول محصله ان
العدم عبارة عن فقد الذات وبطلانه فلا يلزم من تخلل العدم بين الوجودين والعدم شيئا واحدا العدم الحافظ وحدة
الذات فالحق ان المراد ههنا في الشي الواحد الذي تخلل العدم بعينه وبين نفسه هو ذات المعاد المنقطعة
في البين باي معنى كان انقطاعه فيكون بناء الدليل على انقطاع الذات او لا فيشير كما في دعواهم
ايضا فان مالوا الى توضيح بلا مسامح في الشكل الاول وبالتزام تخلل العدم بين ذلك الشي ونفسه في الثاني
وكلاهما واقعان سواء تغاير الوجودان اولا بل في الاول ادعى تغاير الوجودين في الاول وسكت
عنه في الثاني قال في التجريد ولو اعيد تخلل العدم بين الشي ونفسه طلعا بدوران الايدعى بين الوجودين
والاتحاد بينهما ثم قال الشارح في حواشيه هناك فان قيل اللازم لو تم بل يلزم تخلل العدم بين وجودي شي واحد
بعينه فالجواب ان اختلاف الوجود لا يستلزم اختلاف الذات الى اخر ما ذكره في الاصل فمع هذا كلامه ايضا
لبيان ان بناء الدليل على دعوى اتحاد الوجودين وتخلل العدم بينهما بل المانع احد العدول بانه يجوز ان
يكون الوجودان متغايرين مع بقاء التخلل بينهما فاجاب بان الوجود للذات واحد لا يجوز ان يتعدد
وعلى تقدير جوازه نحن نفرض اعادة الوجود الاول ايضا ونقل هناك عن الشيخ بانه قال في التعليقات
ولم لا يكون الوجود بعينه معادا او يكون الوجود ايضا معادا فيكون الحدوث ايضا معادا فيكون ليس

هناك وجودان ولا وقتان ولا عدم ثان اصلا بل واحد بعينه معاد ثم كيف يلزم العود ولا اثنينية
وكيف يلزم اثنينية فيجوز ان يكون المعاد هو الاول ثم قوله فنيه بعد الاشارة بعينه الى ان منهم من يقول
الوجود صفة والصفة لا توصف ولا تعلل وليس بشيء ولا موجودة وان الوقت وبعض الاشياء لا يحتمل
الاعادة وبعضها يحتمل حتى لا يلزمه ان فرض الاعادة للمعدوم قد يجعل المعاد غير معاد ويجوز ان يكون ما
هو معاد وليس له حال الا ان عبارة ملفقة بعضها المحصل للفاضل هذا اللفظ ولما كان الشيخ مدعيا بداهة
المدعى ما قال يذكر المعدوم التنبيه على صورة الجمع انتهى ونحوه كله يدل على ان الشيخ بنى هذا الدليل على
على اتحاد الوجودين فاورد عليه بان اللازم تخلل العدم وكان اللائق على ما قرره ان يقول ويرد عليه
ان اللازم اتحاد الوجودين وما ذكره كان الايراد على تقريره لا حاجة لعدم دعوى اتحاد الوجودين وعدم
تعدد النفس ايراد كما اورد على التقرير الغير المغير   عدم الفرق بين الحكمين احدهما تقدم
الشيء على نفسه تقدما زمانيا كما في اعادة المعدوم ثانيهما تقدم الشيء على نفسه تقدما ذاتيا وبطلان
الكل مسلم عند الكل كما يحكم كل احد ببطلان الدور بلا توقف فيكون حاصل الجواب انه يحكم ببطلان
تقدم الشيء على نفسه تقدما زمانيا كما يحكم ببطلان تقدمه على نفسه تقدما ذاتيا بلا فرق فتوهم منه انه
لا يكون لشيء واحد وجودان فان قيل يجوز ان يكون منشأ عدم التوقف في الحكم ببطلان الكل كما في الدور
لزوم تقدم الشيء بعينه على نفسه وان يكون له وجودان في زمان واحد ان لزم احد الامرين وفي
الاول يلزم ان يكون لشيء واحد وجودان لكونه في زمانين قلنا مراده انه كما يحكم ببطلان الكل
يحكم ببطلان الاول فيدل ايضا على ان لا يكون لشيء واحد وجودان في زمانين ايضا ثم اعلم ان تقدم الشيء
على نفسه لازم اعادة المعدوم مطلقا   اما بمهيد لما تمهيد فقط والا فالاشارة ايضا انما يحسن مع
التمهيد والاحقر كما ايراد التوجيه بعد ما بلا واسطة لدفع ايراد لم يذكر فقط ثم التوجيه في الظهر لا يحتاج الى
دفع ذلك الايراد المذكور لا يحتمل بعده بعدا كثيرا وكذا عدم التوجيه الى دفع الايراد المذكور ايضا مع ان
له دفعا وقد دفعه بنفسه في مواضع اخر كما نقل عن حواشيه على التجريد في الاصل والتوجيه الى دفع ايراد
لم يذكر بعد   وحاصله حاصل الايراد الغير المذكور   وملزوم للاول بناء الملزوم منه
على ان المراد من التقدم هو التقدم الزماني الغير المستمر لانه التقدم اللازم للاعادة   ببطلان العدم
فالاستدلال لا يكون اولا منه ببطلان التقدم على وحدة الوجود ومنها على لزوم التخلل المستحيل فالحكم ببطلانه
يكون حقا فيكون السند لا منه البطلان [illegible] الى البطلان المتلازمين فقوله ثم حكم ببطلانه مصدر معطوف
على لزوم التخلل فان قيل فعلى هذا يكون السند لا منه ببطلان التقدم على التخلل وعلى بطلانه معا فيكون استدلالا
بشيء واحد على النقيضين فكيف هذا وليس بمحال حتى يلتزم بان المحال يجوز ان يستلزم محالا قلنا ليس
هو دليلا استقلاليا مستلزما لهما حتى يلزم اجتماع النقيضين بل له مدخلية فيهما كان مدخلية متفاوتة

متفاوتة غايته انه يلزم ان يكون له مدخلية الى النقيضين فتامل   عما ذكره في حواشيه ثم من الاقرار
على لزوم التخلل والاستحالة والاستدلال على عدم تعدد الوجود لشيء واحد وان كان طريق الاستدلال
مغايرا   والاقرار وان لم يلتزم مقتضى الدليل ليس امرا مستبعدا بين النظار فيلتزم انه بعد الدليل
للدليل لكن لا يناسب في دعوى الاستحالة تقدم الشيء على نفسه تقدما زمانيا والحكم بها ان يقال الاستحالة
مثل استحالة تقدمه على نفسه تقدما ذاتيا كما في الدور لانه سنح عنه الخفاء في الحكم ببطلانه ولعله لهذا
امر بالتامل افهم واما التوجيه الى بيان معنى التقدم فلعله لرفع توهم ان يقال انه اللازم في الاعادة
تقدم الوجود على الوجود ولعل الحكم في بطلان تقدم الشيء على نفسه ليس لتقدم الوجود بل لمعنى
عن ابهام السائل في كل حكم بعدم شيء على شيء وذلك لانه لما كان معنى تقدم شيء على شيء هو تقدم وجود
الاول على وجود الثاني صح تقدم وجوده ايضا يكون هو بعدم وجوده موجود وجود ذلك الشيء يتقدم
على وجود وجود الشيء الثاني وهكذا في الطرف فيلزم تسلسل ان يتحقق وجودات غير متناهية في كل من
الطرفين ومع ذلك لا يتحقق ما هو متقدم ومتأخر بنفسه في الحقيقة وجوابه ما احسن عن الشيخ في
اللزومات هو الملزوم ولزوم الملزوم ولزوم لزوم الملزوم وهكذا اجاب الشيخ بان تلك
اللزومات موجودة بوجود ما ينتزع هي عنه وليست موجودة في انفسها متغايرة والوجود الذهني
هو يعطي صدق القضية الموجبة اعم من الكل والاول فان الموجبة اذا كانت خارجية اقتضى صدقها
وجود موضوعها في الخارج اعم من ان يكون بنفسه بحصة كوجود الجسم ولا كوجود الجزء المتصل الواحد
بوجود كله فان هذا الجزء قد يصير موضوعا الموجبة الصادقة كما اذا كان قسمي المتصل حارا والاخر
باردا فيصدق الحكم الايجابي الخارجي عليه وايضا من البين ان اجزاء المتصل ليس معدومة صرفة بل لها نحو
من الوجود الا انه ليس وجودا منفردا عن الكل بل هي موجودة بوجوده وان كانت القضية ذهنية اقتضى
صدقها وجود الموجود في الذهن باحد الانحاء وكما ان خصوصيات القضية الخارجية قد يعطي نحوا خاصا من الوجود
كصدق الحكم بالتحيز فانه يعطي الوجود المستقل وصدق الحكم على الجزء بخواصه فانه يعطي نحو الوجود الخارجي
والحكم على العرض بخواصه فانه يعطي النحو الخاص به كذلك خصوصيات الاحكام الذهنية قد يعطي خصوصيات
الوجود وهكذا ان المطلقة يقتضي وجود الموضوع بالفعل والممكنة بالامكان والدائمة بالدوام ونحو ذلك
ايضا لزوم شيء لاخر قد يكون بحسب الوجود بالفعل في كلا طرفي الملزوم واللازم وقد يكون بحسب الوجود
بالفعل من احد الطرفين كلزوم الانقطاع للجسم فالانقطاع بحسب كونه لصحيح الانتزاع لازم لوجوده بالفعل
وقد يكون بحسب حيثية صحة الانتزاع لكلا الطرفين ومن هذا القبيل لزوم اللزوم فان مرجعه ان الملزوم
لا يمكن صحة انتزاعه الا وهو بحيث يصح منه انتزاع اللزوم وهكذا فيكفي في صدقه هذا النحو
من الوجود اعني صحة انتزاعه من موجود كما ان الممكنة يكفي في صدقها امكان وجود موضوعها انتهى

لو تم لدل انما اشارة الى ان بناءه على الوجدان والوجدان لا يكون دليلا على الغير وادعاء ان كل
احد يجد من نفسه فوجدان كل احد يكون دليلا له لا وجدان غيره غير مسلم وايضا انما يتم اذا كان التناسخ
لازما في كل بدن وحاصل الجواب بالمذكور ان الدليل يدل على ان البدن لو حدث ابتداء حدثت له نفس
المعاد ليس بحادث ابتدائي ولكن له ان يقول بعدما اثبتنا مغايرة البدن الذي فرض انه معاد و
ابطلنا كونه عين الاول يكون بدنا حادثا ابتدائيا فيستعد نفسا جديدا فالحق في الجواب ما ذكرناه
واشير هناك على تقدير تمامه انما اشير الى ان بناءه ايضا على وجوب التناسخ في كل نفس وايضا
بعد قطع النظر عن استحالة تعلق نفسين ببدن واحد في هذا الدليل يجوز ان تتعلق ببدن واحد نفوس كثيرة
فلا يحتاج الى تولد ابدان بعدد الاموات على الفور والتزم على الفور فتأمل وايضا تحقق وباء عام
وقحط عظيم كما سمعنا وشاهدنا انما هو في بعض البلاد وفي بعض الاقاليم لا في الربع المسكون جميعه والكرة
وارض الله واسعة وفي التناسخ نوسعك ما لا وغيره والاخبار بجامعه بكلام انه يحشر المتكبر ورح كالنمل
الذر وغيره قال الشيخ ركن الدين علاء الدولة قدس سره في العروة الوثقى ليعلم ان الابدان ثلاثة محلول
ومكتسب ومحشور فالمحلول هو الدنيوي وبه تمكن الاكتساب والمكتسب هو اللطائف الاعرابية المنجذبة للكون
منشبثا للفيض المدد بحيث يمتاز بها عن غيره من الفيوض ويمكن الاشارة اليه بانه سعيد او شقي و
هو غير منفصل عن الفيض المدد ابد الاباد وكان البدن المحلول منشيمة له في مضيق عالم الكون
والفساد المعبر عنه بالدنيا والمحشور هو الذري مما يجانسه من الاجزاء الارضية ينفصل عنه بالموت
ويبقى بلا هو في البرزخ ثم يتصل به ويجذبه اياه بامر الحق اليه في الساهرة فكما ان الفيض النفسي المدد
للبدن يجذب بعد الجانب اللطائف الاعرابية المستكنة في العناصر اليه ليكون للتشبيه ويبقى معه
حيث كان فالذرة المودعة في صلب آدم المجتذبة من اديم الارض بعض القبضة التي يجذب بها بقوة
الفيض المدد من الاجزاء الارضية المجانسة لها لتكميل البدن المحلول فكل ما يتخلق فهو البدن الذي في
الآفاق كل ما يبقى معه ولا ينفصل عنه بعد الموت ابد الاباد فهو البدن المكتسب كل ما لا يتخلق و
لكن ينفصل عن الفيض المدد النفسي عند خراب البدن المحلول النشأة وما لا يمكن للاعراب بالنصر فيه ثم
يتصل به في الحشر يجذب المدد بارئه باذن الحق كالمغناطيس الذي يجذب اليه متفرقات الحديد لخاصية اودعها
الله فيه فهو بدن المحشور وان جادلك احد في البدن الذري وبعود للاعود حين المحشور بهذا البدن الذي
هو متصرف اليوم اليوم فلا تجادله فقط مرادي من هذا التقرير الايمان اولا باثبات التنعم والتألم في
البرزخ وثانيا باثبات الحشر يوم الجمع ودفع الشبهة الشيطانية الملقاة في النفس لانكار حشر الاجساد لانك
كنت مؤمنا بحشر الاجساد ولا يتأتى ليتمكن الشبهة الشيطانية فقد حصل مرادنا وينفعك ايمانك يوم المعاد
ولانك مؤمن بقدرة الله في حفظ العظام واللحوم عن تصرف الدواب فيهما وتفرقهما ووصولها الى اصحابها

اصولها كما يطلق الكل في قوله وانظر الى حمارك ولنجعلك آية للناس وانظر الى العظام كيف ننشزها
ثم نكسوها لحما فلما تبين قال اعلم ان الله على كل شيء قدير ولو اعترض احد على اثبات الابدان الثلاثة
لانسان واحد فلينظر الى اللوز وقشورها الثلاثة التي لولاها لما كمل اللب مع كونه نباتا قبل الانسان
الذي هو خاتم التراكيب والامر الكلي من ايجاد المكونات للخلافة والمظهرية انا لم نتكلم بالابدان
الثلاثة لقصد الحكم على عالم الكون والفساد لبه وسره قلبه انتهى اراد بالفيض المدد النفس الناطقة والبدن
المكتسب لعله هو الذي عبر عنه بعضهم بصفات النفس وآثار الطبيعة اللاحقة في النفس مع تعلقه بالصورة واقول
به فوق من قال بالتناسخ من القدماء والبدن المحلول منشيمة له باعتبار انه بهذا حصل للنفس بواسطة ذلك
البدن والبدن كانه تولد منه وهذا نتيجة ولعل المراد من البدن الذري هو الاجزاء الاصلية
المتفرقة للبدن هو الاصل البدن من النطفة والاصل اصل البدن وهكذا كما يناسبه التمثيل بجذب
المغناطيس للاجزاء المتفرقة من الحديد بخاصته لكن تقريبه للمجادلة بقوله وان جادلك احد يأبى عنه
لان قبول حشر البدن المحلول الشاهد وسلمهم قبول حشر اصولها بطريق الاولى فلا سبيل الى انكاره بعد
قبول الاول وايضا يفهم من كلامه ان الحاجة الى ما ذكره لمن يشوش خاطره بالشبهة المسطورة في حشر الابدان
المحلول فينبغي ان ما يحب الاعتقاد به بخصوصه ما ذا الا ان يقال الواجب هو الاعتقاد بالوجه الاعم
كما سيجيء في بحث عذاب القبر نقلا عن حجة الاسلام انه بوجوده بلبه والاحضر في واحدا واسلم وقال في موضع
آخر بعدهما والبدن المكتسب عبارة عن الاعرابيات المتفرقة في العنصريات عند التاليف حالة الولوج المستكنة
فيها المجتمعة في هيئة معتدلة جذبها فيض النفس المدد للبدن المحلول الشاهد الان في تعلقه المجانس اليه
فيلزم له منشبثا باقيا غير منفصل عنه ابد الاباد وعلى هذا فالمراد المعبر عنها باللطيفة الانانية وقال
في موضع آخر بعده فالبدن المحلول هو الدنيوي مثل المشيمة للجنين والبدن المكتسب في مضيق
بطون عالم الكون والفساد ولا بد منه في تكميل الجنين والبدن المكتسب عبارة عن الاعرابيات المتفرقة
في الاجسام العلوية والسفلية المجتمعة على الاعتدال التام في البدن الانساني المستعد بذلك الاعتدال
لقبول فيض النفس الكلي بالتجاذب بسر المجانسة تلك الاعرابيات المتفرقة المجتمعة اليه لتكون منشبثة الكافي
الممتاز بها عن غيره من الفيوض الفايضة على الابدان المستعدة لقبولها ويمكن الاشارة اليه بانه
زيد او بكر اسعد او شقي في الاخرة كما كان ممتازا في الدنيا بالبدن المحلول الشاهد في الافاقي
والى هذا السر اشار النبي العارف الكامل المكمل حبيب الله ونبيه ومصطفاه عم في حديثه بقوله
ارواح المؤمنين في قناديل معلقة بالعرش يسرحون في رياض الجنة ثم يأوون الى تلك القناديل
فشبه البدن المكتسب بالزجاجة المستخرجة من الحجر فالطالب الحق ان البدن المكتسب لطائف اعرابية
مستكنة في حجر الاجسام موضحا له انه بدن عرشي كما ان البدن المحلول بدن فرشي يستفيض بان

البشرى ثابتة في الدنيا والآخرة والى هذه الجملة اشار نص التنزيل بقوله لهم البشرى في الحيوة الدنيا
وفي الآخرة فكما ان الابدان الفرشية اليوم ملقاة على وجه الارض عند وصول البشرى اليها
فالابدان النورية يومئذ متعلقة بالعرش غدا وكما ان الارواح تروح وتغدو اليوم بالبشرى
في رياض الجنة وتشرب من حياضها وتاكل من ثمارها بطريق الواقعة ثم تاوي الى هذه الابدان الفرشية
عند الافاقة فكذلك تسرح الارواح غدا بالبشرى في رياض الحضرات اللاهوتية والحظائر الجبروتية
ثم تاوي الى تلك الابدان المكتسبة المعبر عنها بالقناديل المعلقة بالعرش حيث رايتهم الى الطبيعة وكينونتها
في حديثه الصحيح اذا قبضت روح المؤمن لفت في حرير ووضعت في عليين واذا قبضت روح
الكافر لفت في مسح ووضعت في سجين [illegible] ان يتقرر او يستخرج مع التكلم لان النجوم في البيت
والحجارة في السوق والحجار في التربة والعالم النحرير والعارف الكامل [illegible] بهذا الاصل والموصل على قوانين
هذا البيان الموجز بقاء الادراك بعد خراب هذا الهيكل الافاقية والتنعم والتالم باللطائف
المكتسبة وكذا تنوعها في الدرجات والدركات على قدر استعدادهم كل واحد منهم ولا يحكى لاحد ان يتعرض
في هذا الباب ما يلزم من مطابقا للواقع من جميع الوجوه الا الانبياء وخلفائهم من الاولياء في زمن من الازمان
بحيث يفهم منه كل احد ما يجب عليه الايمان به على قدر ضعف الاستعداد وقوته والذي هو المحشور في السابع
انتهى واخر كلامه بعد انه ليكن غلافا لابدانهم المكتسبة ابد الاباد فكل ما يتحلل ويستعرف يتفصل منه
الفيض المعبر له هو البدن الافاقي الشهادي المحلول المحتاج الى بدل ما يتحلل منه وكل ما لا يتحلل ولا يستعرف و
لا ينفصل منه لا في الدنيا ولا في البرزخ ولا في الآخرة ابد الاباد وهو البدن المكتسب وكل ما لا
يتحلل ولا يتفرق ولا ينصرف فيه الدواب ولكن ينفصل منه في البرزخ ثم يتصل به في الحشر والنشر
ويكون غلافا ابديا للبدن المكتسب هو البدن الذري فالبدن لا يخرج من ان يكون ذا تحليل اولا فان تحلل
فهو البدن الشهادي البرزخي المحتاج الى بدل ما يتحلل منه وان لم يكن فلا يخرج من ان يكون غير منفصل عن الفيض
المعبر له الكاسب في وقت من الاوقات ابد الاباد اولا فان لم يكن فهو البدن المكتسب وان لم يكن فهو
البدن الذري المنفصل عنه في البرزخ ثم يتصل به يوم الجمع ولا يخفى ان هذه الابدان الثلاثة للب
فلبك للكل الجوهر من تكميله الابدية لب اللوح وقشوره العلية لولا ما يحمل اللب ولولا [illegible] النقصان
في قشر قشوره الظاهر تنعقد في اللب وتيقن بان الله كما حكم في جميع ما اراد ظهوره من اللب وقشوره
انتهى والمنبئ في النقل لتحصيل التشخيص من عبارة من عبارات المطلعات بحسب افهامنا وافهامنا سعر
هر سو بهزار ربود و عاكو دوام زوان باشد از آن ميانه يكى كار نكو شود فان الحل المقام
بعد من الافهام وان القائل بخ الراسخين في فنون الكلام عاجز [illegible] عن البيان والاعلام
لقصور استعدادات السميعين العوام الواجلين عن سلوك طريق العذر بالكرام ثم لا يبعد الا

ان البدن المكتسب قد استفيد ان الظاهر انه من صفات النفس الحاصلة من اثار الطبيعة كما اولوا
قول القدماء بما ينساق به وظاهر كلام الشيخ كما قال فشبه البدن المكتسب بالزجاجة المستخرجة من الحجارة
ليس من صفات النفس الحاصلة بسبب صفات الطبيعة ولا من اثار الطبيعة بل هي مثل الزجاجة المكنونة في الحجر ومثل
الدهن المكنون في اللبن ومثل النار في الحجر كما يظهر من المقدمة فتامل في اطراف الكلمات فانها من غوامض فان
البدن المكتسب ان كان من قسم اثار الطبيعة فكونه متشبث الروح ابد الاباد ولا ينفصل عن الروح في الدنيا
والبرزخ والآخرة لا يخرج عن تامل ثم في الطائفتين العليتين درجة من البررة والسفليين دركة من
الكفرة بلا [illegible] كذلك واما المتوسطات ولعلها هي الاكثر فليست اثار الطبيعة فيهم دائما على حال وان كان
من قسم الجاه في الحجر والدهن في اللبن فامتيازه عن الذري خفي وفيما ذكره ابعض من الاحاديث
المعول على البدن المكتسب اثار الطبيعة الحاصلة للارواح كما قال ان الابدان المكتسبة كالقناديل للارواح
وان الارواح ملفوفة بها ويمكن تطبيق ما قال من انه شبه البدن المكتسب بالزجاجة المستخرجة
انه مستخرج من مزاج الجسم والطبيعة ولفافه وقنديل للروح لكن لا يخرج عن تكلف لان الاستخراج
يناسب الجزئية والاثار هو الخارج عن الشيء   الى بدن خنزير فقط انه تحور الى ان
يكون خنزيرا اقرب الى الخلاص والسعادة من انه يقول يا ليتني كنت خنزيرا   فيرد على الامام
انه بعيد وجه البعد فانه لم يعتبر احد في المسائل الكلامية هذا ويحتمل الايكون ما بعد عطف تفسير بل
لا وجه له او لخروج المسائل الكثيرة عن الكلام وعدم التوجه الى الاعتقاد في شيء منها في موضع تامل
من ان اثباتهما ليس هذا الكلام بخصوصه في كلام الشيخ ولا في كلام الشارح مما استنبطوه من
كلام الشيخ فان صريح كلامه فيما استنبطوه ان المعاد جسماني ليس في الحكمة فقوله وكذا كلام الشيخ يبتني
بناء على ما استنبط الشارح منه وعلى تقدير ارادة المعنى الاعم من الشريعة والاخص من الفلسفة يكون
ايراد المعاد مطلقا جسمانيا او روحانيا في الفلسفة حجابا في الكتاب الفلسفي مع المسائل الاخر
الفلسفية لا جمع الجسماني مع الروحاني لان الروحاني ايضا من الشريعة بالتفسير الثاني فقوله لكن من وجه آخر
وجه الاخير انه كان الجمع في الباب جمع الجسماني مع الروحاني في مبحث المعاد وههنا هو جمعهما او
الروحاني فقط مع سائر الفلسفة في الكتاب الفلسفي فقوله الا اذا اراد اشارة مبني على الغفلة عن عبارة
الشيخ والشارح والا فلا حاجة في كلامهما الى هذا التكلف ولا يلزم تعدد ولا اختلاف ظاهرا لانه ليس
في كلامهم خصوص هذه العبارة   معنى عوالم اي النفوس الناطقة فيكون كل واحد منها عالما ويحتمل ان يكون
الضمير راجعا الى النفس الناطقة مفرده فيكون كل نفس عوالم الناس معادن كمعادن الذهب والفضة
لكل نفس معدن لكل شيء فيكون معادن قالوا الانسان وان كان بجنبه الجسماني في غاية الكثافة لكنه
بجنبه الروحانية في كمال اللطافة هر چه در روى زمين حكم ان گير د و هر چه توجه كند صورت ان پذيرد و

اذا صوت الاشياء كما صارت كانها الوجود بالكلية   وما بالقوة عطف على الوعاء و
العدم عطف على القوة كيف قدر صعه بعد صعه ايضا صعه بعد صعه   لهذه الكمالات الاربعة التي بكل
روحاني رباني لطيف مقدس   الى امثالها التي للنفس بكل محسوس كيف قدر المقابل بالمقابل
كعرض السموات فيقدر الكاف التشبيهية مع عرض اذ ظاهر ان ليس عرض السموات عرضها ولا شبيهه
لامتناع الا بالتوجه لتقدير حرف التشبيه بعد تقدير عرض ووجه تقدير العرض متروك لظهوره
او محال على المقابلة   او واحد منهما موجود اي يعني بان يقدم بالموجود والمعدوم معا حال عدم
المعدوم او يتخلع عن القيام بذلك المعدوم او يقوم بالموجود بعد عدم ذلك المعدوم فيلزم انتقال
للعرض انتقالا محضا وفي الاول يلزم قيام عرض واحد في آن واحد بمحلين وقيام عرض بموجود
بمعدوم ايضا فقوله ولا بعد الفناء الخ هذا هو المفيد في مقابلة المعتزلة اذ لا بد لهم ايضا ان تطبق عرضها
السموات على ما ذهبوا وان لم يقولوا بوجود الجنة والسموات في زمان واحد فكما جاز قيام عرض
واحد بمحلين موجودين معا كما هو في مذهب الاشاعرة يمكن احتمال قيامه بمحلين احدهما موجود
والاخر معدوم في زمان واحد فيما يكون وجه تصحيح الآية ولو جوز ان يطبق على ما ذهبوا اليه
فنحن على اثرهم بل لعله اسهل علينا لانه لا يلزم علينا التزام قيام الموجود بالمعدوم في احتمال وان
احتمل التزام التداخل في الاجسام الموجودة ولعله اسهل منه قيام الموجود بالمعدوم والموجود معا
فانه بعد قيام الموجود بالمعدوم يلزم ايضا تداخل الموجود بالمعدوم المحلين لذلك العرض ويلزم
اثبات المكان للمعدوم بل لوازم الوجود سوى الوجود   كان في كلامهم اي مكان فيه
ايرادا فعليا   لزم ما لزم اي ما لزم ولا حاجة اليه في استحالة ما لزم وان كان ما لزم ايضا لكونه بعد
تسليم اللزوم   محلين معا خصوصا اذا كان احدهما معدوما   بلزوم الخلاء فانه لو كان في
الخلاء لا زمان كمكان ايضا يستحيل عنه العرض واتحادهما التغاير بمكانيهما المحلين لها ولا تتصور الا
لكن لا ينافي التشبيه المعلقة تحت تشبثوا في ابطال الرأي دعوى لزوم الخلاء وبطلانه وانما قال في الجملة لاحتمال
دليل
ان يقول به ابطال لا بوجه آخر كما هو متعارف من اثبات مطلب واحد بادلة متعددة وعدم الحاجة اليه
لاثبات غيره بما لم يجعلوه ما هو ساع ممنوع نعم اذا كان فيه تكلف وارتكاب خلاف ظاهر
لا حاجة لنا الى هذا التكلف لوجود دليل خال عنه   فانه احصاء اي شق اي يعني انه احصاء الشقوق
الثالث وكانه لازمة هو الخلاء ولا يعلم انه منع لزومه واستحالته فقوله ورفع استحالة يعني
ان رفع الاستحالة باي وجه وبلم يكون بناء الاستدلال كما قرره على توهم العينية حتى يكون كونه كون
السماء بسبيها جهينا باطل ولو سلم لم يكن في هذا التقرير بناء بطلان الثالث على العينية ويحتمل ان يكون
المراد الاستبعاد بانه اختيار شق ورفع استحالة شق آخر فاين تمسك ذاك فتأمل   نعم لو كانت

كانت اي تسليم الجواب على تقدير انها فوق السموات محيطة بها احاطة تامة او ناقصة كاحاطة الماء على
الارض لكن لما كان الشارح اشارة اليه   عدم الوجوب بالشيء قال بعض من يستند اليه ان قول المعتزلة
بعدم خلو فعله عن المصلحة والحكمة لاجل زعمهم كون افعاله معللة بالاغراض ووجوب رعاية المصلحة والحكمة
عليه تعالى فالجواب بعدم وجوب رعاية المصلحة والحكمة عليه تعالى رد لما بني عليه هذا القول منهم انتهى
او لا منع اين علم انهم يقولون بالوجوب لانهم يبنون عليه رعاية المصلحة والحكمة لم لا يجوز ان لا يقولوا او لا
برعاية الحكمة والمصلحة كالاشاعرة لما لا يجوز عندهم ردوا عليهم بالقول بالوجوب والظاهر هذا فان الاشاعرة
ايضا احترزوا عن القول بالعبث وقالوا العبث ما لا حكمة ولا مصلحة فيه لا ما لا وجوب للحكمة والمصلحة فيه
ومهم ارا وثانيا انه لو سلم ان الحال كما ذكر لكن يجوز ان يكون الدليل الزاميا ولا يصح هذا الجواب عن قبلهم
وثالثا انه ما معنى الوجوب بهما فان القول بالوجوب في الجملة لا يستلزم القول في الوجوب في حصول رعاية
الحكمة والمصلحة فانهم لا يقولون ان كل ما يفعل فهو واجب عليه تعالى بل الواجب مثل الاصلح واللطف والعوض
كما هو ولو كان منشأ قولهم بالوجوب عليه تعالى كون افعاله معللة بالاغراض عندهم لوجب ان يقولوا في كل
فعله بالوجوب   الحديث الاول صحيح اي هذا كلام الامام ومقوله وكان السابق كلام الطاعن واذا
قال في دليل تطبيق الرحمة والطعن هو تطبيق الرحمة واذا قال على ثم دليله وترك نقل توجيه الحديث
الكائن بهما لما نقل في اول الكتاب في الاصل   فلذلك قال هذا لا يفيد في مقابلة الطاعن لان هذا ابطل من الشارع
والشرع والطاعن كان يطعن الشرع بان فيه تطبيق الرحمة بما نقل من الحديث من الاول والثاني وهذا ثالث
لما وقع من الشارع ايضا وكان الاولان حديثا وهذا كتابا ولو وجد مثلها الوارد من الاراد و
يعني وجود ما الرجاء ومن امثالها ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره فانه لا شك ان الاكثرون يغلب شرهم
على خيرهم واقل من القليل من يساوي شره خيره واقل من القليل بكثير من يغلب خيره على شره ولو
وجد فانما يوجد بعد الازمان والادوار بل هذا سوق الرحمة والعفو والمغفرة الا ان يقال ليس
المراد منه رفع الايراد ودفع هذا ايضا وان لم يكن مذكورا   قال ففي هذه بلفظ التأنيث
يدل بظاهره انه عم كان عالما بانها هي عائشة ومع ذلك سال الطمينا او لو فرض انه وعرف انها
مؤنث مطلقا باجازات الف من الثبات وعيرها   فهذا وامثالها لا يخفى ان هذا كلا انما
يدل على ان المغفور كثير في نفسه لانه كثير بالقياس الى المعهود لجواز ان يكون المغفور بهذه الكثرة
واحدا من الالف من المغفور بل من الالوف وان تضاعفت الالوف سواء من هذه الامة او الامم
السابقة فالجواب الشافي هو السابق على ما روي عن عائشة من ان ليس المعنى انهم كفار مخلدون الخ
قال الشارح لا يكون نص الخ يجب ان يلتزم ان ما يرد في الغير مطلق بالفضل وانه لا يرد في الغير شيء من
الثواب قال الشارح جمعا بين الايات المتعارضة الخ لا يعني تاويل بخصوص احد الطرفين نعم بمعنا احد

الطرفين خلف الوعد والآخر خلف الوعيد وقد يفرق بين خلف الوعد والوعيد بل الفرق ظاهر وقد
جوزوا خلف الوعيد كرما مع قطع النظر عن التعارض والتدافع وقد مر تفصيلا ولعله اشار بقوله الدال
على ما وعد الله تعالى الى الترجيح ولا يخفى ان هذا الكلام يدل على انه مجاز ومحمول على غير معناه لضرورة الجمع
بين الادلة ولا حقية بخلافه والقول بانه الفاء للعطف واجاب آخر بعدم تسليم انه محمول على غير الظاهر
عن بعد وان كان في كونه وجها سابقة ايضا بعد الآن لانه لا يكون وجها للجمع ولا للتعارض ولو صح كونه وجها
للجمع فهذا يغني عن جعل الجمع وجها للجمع قال الشارح كما لو قيل [illegible] لا يخفى ان قتل النفس [illegible] اصغر الكبائر
فالمرتكب بامر مباح يظنه انه قتل نفس بغير حق او انه زنا مثلا كيف يكون ارتكابه مشعرا بتهاونه في الدين مثل
اشعار ارتكاب اصغر الكبائر فانه فعله باعتقاد انه من اكبر الكبائر [illegible] وشرفي اكبر الكبائر فينبغي ان يكون اكبر
الكبائر فلو لم يكن كذا العدم كونه من الكبائر في الحقيقة فينبغي ان يكون مشعرا بتهاونها وان اكبر الكبائر الا ان يقال
لما كان ذلك الامر مباحا في نفس الامر لكنه فعله يظن انه من اكبر الكبائر فالاباحة الواقعية يمنعه عن كونه
اكبر الكبائر ولا يخرجه عن كونه كبيرة مطلقا فيكون في مرتبة اصغر الكبائر فيمنعني كونه مشعرا بالتهاون
مثل اشعار اصغر الكبائر لانه في مرتبة فيكون اكبر الكبائر ظنا اصغر الكبائر واقعا ولعل المراد من الاصغر
الخطاء [illegible] عن مرتبة مظنون فاعله سواء كان اصغر حقيقيا او متوسطا واحتمال ان لا يكون المثال [illegible]
للمتمثل له من جميع الوجوه ويمكن ان ينظر الجعل بعد الاشعار بكونه مثل اشعار اصغر الكبائر عبثا حاليا
وايضا بين هو [illegible] ما هو واقعا ان كان اكبر فاكبر والا فكذا متوسطا او اصغر ولا يبعد
للاباحة الواقعية اثر ولكن على الاول يلزم التزام ان ارتكاب المباح بظن انه اصغر الكبائر لا
يكون كبيرة بل صغيرة لانحطاطه عن مرتبة الكبائر قال الشارح يلحق [illegible] الكبر [illegible] يحتمل ان يكون صغيرة
كل مسكر فيكون وشرب كل مسكر معه [illegible] فيما في جملة ما هو بصدد تعداده ويحتمل ان يكون خبرا
لقوله وشرب كل مسكر فيكون حكما واقعا في البين مثل [illegible] شرط في الغصب ان يبلغ دينارا الخ
التخصيص لانه لا يلتحق وجه التخصيص ما ذكره من عدم كون الكذب على نبيهم كبيرة بل لعدم الفائدة في بيان
حكمه وحاصل الجواب انه مشترك وحاصل السؤال الثاني ان فائدة معرفة احوال من عاصره عم وحاصل جواب
ايضا انه مشترك ايضا وحاصل ما ذكره بعده بقوله الا ان يقال انه لا يشترك لانه حين حرم الكذب على
النبي عم لم يكونوا موجودين حين حكم الشرع بان الكذب عليهم ايضا كبيرة ولو كانوا موجودين لكانوا
داخلين في الحكم ولكان الكذب عليهم ايضا كبيرة وكان في ذكره فائدة تعيينها فائدة ذكر الكذب على
نبينا عم لا في الاديان السابقة الاولى ان يشترك هذا لانه ليس في بيان احكام الاديان السابقة
حرم او لم يحرم ونقول بدله انهم لم يكونوا موجودين في زمان نبينا ولكن في [illegible] وان لم يقول انه
لم يحرم الكذب عليهم او انه محرم لكنه لم يذكر لعدم الفائدة في ذكره ثم اذا كان الى هذا احتمال آخر

آخر في معنى الكذب على النبي عم وهو نقل ما لم ينقل منه عم كما في نقل على ما لم اقل لقوله [illegible] نسب
اليه ما لم يكن منه عم وهذا يكفي في الاستشهاد على الحمل على هذا المعنى كما هو [illegible] كونه فاسدا وعصيانا [illegible]
العبارة لهذا الحمل سواء صرف كذب على كما هو في الرواية بهذا المعنى ايضا اولا وكان اجزاء الشيء
مجوز [illegible] لا بهذا الاعتبار اولا فقد حصل منه بعض [illegible] لا يظهر فائدة جديدة لهذا القول بعد ذكر الاحكام
لا يقال [illegible] الحل والحرمة فيما له حكم سابق على هذا وليس كذا في الاحكام لانا نقول الاحكام عام [illegible] الاشياء
لا حكم له بحكم الاصل في الاشياء الحل ما لم يحكم على الحرمة كما هو مذهب البعض والحرمة ما لم يحكم بالحل كما هو مذهب
البعض الآخر فيكون اجزاء الشيء كما يحتمل ظاهرا ان يكون بين القول والاعتقاد وان يكون بين نسبة الخبر
والفعل وان يكون باعتبار اختلاف الرواية بان يراد من الكذب عليه غير ما اريد من الكذب عليه فتأمل في
الوجوه ما كذب على غيره ايضا هذا ايضا يحتمل الوجهين لكن الكذب على الله تعالى ظاهره انه بمعنى النسبة
اليه تعالى لتنزهه عن الاخبار واختار احد عليه الواقع او غير الواقع الا ان يقال بما يذكر في المناجاة كثيرا من
الحكايات بطريق الاخبار والحكايات ثم اعلم ان نسبة القول او الاخبار الى الله ورسوله قد يكون نسبة غير الواقع
اليهما فيكون نسبة الكذب اليهما ويتصور ان يكون نسبة الامر الواقع لكنه لم يقولاه والاول ظاهر الفساد
والثاني ليس في مرتبته فلو قيل انه لا فرق في مثله فلا يكون كبيرة مثل سائر الكذوب فينبغي ان يخص من يقول على
ما لم اقل بعض القول بان [illegible] عم الكذب غير كذب في نفسه كلامه قول [illegible] والعفو عن الصغائر [illegible] اعلم
ان خلاف المعتزلة في الصغائر في جواز العقاب كما هو مذهب الاشعري لا في ترك العقاب الذي العفو عبارة عنه
فكان له ان يقول العقاب على الصغائر والعفو عن الكبائر جائز واراد الامكان من الجواز ليفيد
لكن لا يكون المذكور صريحا ما هو محل النزاع فقوله ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء يكون دليل الجواز
العفو عن الكبائر بلا شبهة ولجواز العقاب على الصغائر بملاحظة فائدة التقييد بقوله لمن يشاء لكن
يحتمل ان يكون فائدته عفو الكبيرة عن البعض من لا يشاء مع العفو عن الصغائر مطلق واحتمال ان يراد
مما دون ذلك الدون الجميع الذي يكون مصداقه الصغائر لا كل ما دون من الكبائر فلا يلزم كون
الكبائر بل بعض الصغائر ايضا مغفورة بعيد لكنه يورث اشتباها في مغفورية الكبائر قوله المصطفى
لمن اذن له الرحمن يحتمل الذي يكون المراد منه الشفيع وان يكون المشفوع له كما يقول يعد سماعة رسول الله
لاهل الكبائر فيكون اهل الكبائر من اذن له [illegible] الرحمن فيوصل بالالم وكذا لا ينفع الشفاعة الا من اذن له
الرحمن بل هو ظاهر منه اذ المعنى [illegible] الشفاعة لا وجود لها واحتمال الشفاعة بدون الاذن للشفيع
الا انه لم يدل هذه الآية على نفيها بعيد ولو ضعف [illegible] لا يضر فعلى [illegible] التقدير [illegible] لا ينفع الشفاعة
الا شفاعة من اذن له الرحمن [illegible] له يحتمل مثله واضافة الشفاعة الى الفاعل والى المفعول وكذا
رضي له قولا يحتمل اللام الاجل والقول اعم من ان يكون قول من رضي له او قول الاخر في حقه على الاحتمالين

او لا سمع شفاعة احد لاحد الا من اذن له فالاستثناء من احد الاحدين ايهما كان يصح وكذا
من ذا الذي يشفع عنده الا باذنه فان الاذن ايضا يحتمل ان يكون للشفيع او المشفع فان اذن
له الشفيع فقط لا يكفي في تحقق الشفاعة وظاهره نفي الشفاعة وكان ظاهر السابق نفي نفع الشفاعة
وهذا لا يضر في الاحتمالين في من اذن له قال الشارح وبذلك يبطل هذا الحديث وان دل على ثبوت
شفاعة لاهل الكبائر يدل على عدم الشفاعة لاهل الصغائر ايضا كما يفهم من اللام التخصيص فظاهره انه
لو كان للصغائر عذاب كما يجوز به الاشعري لاستشفع وشفع له ايضا فظاهره انه لا عذاب لها فيعود الى احد
مذهبي المعتزلة وهو انه لا شفاعة للصغائر ولعله لهذا قال يبطل مذهب المعتزلة في انكارهم الشفاعة
في الكبائر حيث خص بالكبائر وحكم ببطلان انكار الشفاعة في الكبائر ولم يحكم ببطلان انكار الشفاعة
مطلقا مع الدليل الذي نقل عن المعتزلة بعد تمامه يدل على نفي الشفاعة مطلقا ثم المنقول من الاشعري
جواز العقاب على الصغائر لا وقوعه والجواز لا ينافي عدم الوقوع فيجوز ان تخالف في عدم الشفاعة
لكن نسبة القول بالعفو عن الصغائر قبل التوبة وبعدها اليهم كما قال واما الصغائر فمعفو عنها عندهم قبل
التوبة وبعدها يدل على ان الاشعري لا يقول بوقوع العقاب فيمن شاء الله عذابه بجواره
يدعو [illegible] كلما [illegible] بل [illegible] سلمه كما [illegible] يشفع في كل معصيته في كل وقت بكل وجه نصرة او
شفاعة او جزاء او عدلا ولا يخفى ان العدل على ما ذكر مما لا يكون بطريق القهر والغلبة حتى يكون نصرة
ثم لا يكون مجانا حتى يكون شفاعة ثم لا يكون لاداء ما كان عليه من حق حتى يكون جزاء وظاهره انه ليس طلب
عوض عنه دينيا او دنيويا مالا او جاها فبعد ما لم يكن مجانا فيجب ان لا يكون لامر وليس في ذلك [illegible] اداء
الحقوق والا لكان جزاء فيجب ان يكون لامر اخر ولم يفهم انه ماذا ثم لو كان معنى كونه مجانا ان لا يطلب
من ذلك الشخص عوضا وان طلب ثوابا ومغفرة مثلا فجزاء فعله لله من الخالق او دعاء من الخلق فلا له
مفهوم محصل ومفرد مغاير لمعاملاته السابقة [illegible] العدل [illegible] العباد ويكفي للحاجة [illegible] ذكره
على صدق تحقق فرد منه مغاير لسوابقه [illegible] كلاهما من الوصف احدهما معروف
والاخر مجهول ويحتمل ان يكونا من الوقوف احدهما [illegible] او بعيد [illegible] كلاهما معلوم حين الاملاء
يوم الاربعاء العشر الكامل من شعبان سنه اربع وثلثين والف بالهجرة قال الشارح وما نقل عنهم
من الجواب ان يجعل كلاما مستانفا [illegible] خبره حيث يمتنع دلالته [illegible] بدون الواو العاطفة كما في بعض النسخ
تعليلا [illegible] بلا تردد وتكلف وكذا على نسخة لم يوجد فيها لفظ اجيب ايضا لا مع الواو ولا بدون الواو
فيتعلق [illegible] بصيغة المضارع [illegible] الا مصدر ليتعلق باجيب على تقدير وجوده واما اذا وجد واجيب بالواو
العاطفة فلا يخلو عن تكلف وتردد فانه [illegible] ان يعطف [illegible] قد نقل عنهم على لفظ كما في وبذلك يبطل
مذهب المعتزلة فيكون حاصل الكلام وبما قد نقل عنهم من الاستدلال واجيب عنه كما ايضا يبطل مذهب المعتزلة

المعتزلة في انكارهم [illegible] فيكون [illegible] بطلان مذهبهم حين كونهم مستدلين بالاية المذكورة [illegible] الجواب [illegible]
حين كونهم مستدلين بالاساس الاخرين وهو التخصيص فيهما ايضا تخصيص فيهما تكلف من جهة
انه لم يكن حاجة لهذا البيان الى هذا التطويل من نقل الاستدلال بالاساس الاول [illegible] ولعل الجواب عنه
بعدما واحد الجواب [illegible] عنه الجواب لذلك وكان يكفي ان يقول وهذا مخصص كما هو ههنا وان كان
جوابا مغايرا للمعطوف عليه لان حاصله التخصيص والمنع جمعا بين الادلة وحاصل المعطوف عليه هو
المعارضة واثبات بعض [illegible] التخصيص لكن البطلان على تقدير المعارضة بمعنى غيرها هو على تقدير المنع واما
ان يعطف على لفظ قوله في قوله تعالى واتقوا يوما لا تجزي الاية فخفي [illegible] لا ان المعنى ويبطل
مذهب المعتزلة في انكارهم الشفاعة في الكبائر مستدلين بما قد نقل عنهم من الاستدلال [illegible] وحاصل
هذا مستدلين بالاستدلال بقوله تعالى ولا للظالمين من حميم ولا شفيع لان من الاستدلال بيان [illegible] قد نقل
[illegible] الا بتقدير ان يكون هذا مثل قولنا هذا ابيض [illegible] كذا او حار [illegible] كذا وامثاله كثيرة لانا نقول [illegible]
معنى [illegible] المعطوف والمعطوف عليه الداخلة عليهما لكن يصح عطف واجيب [illegible] دلالة [illegible]
على الجواب [illegible] المعارضة عطفا بالمعنى على المعنى بمعنى ابطل بكذا واجيب بكذا او يبطل بكذا او يجاب
بكذا وامثالها كثيرة ثم لا يذهب عليك ان يقيد مذهب المعتزلة في انكارهم الشفاعة بكونهم مستدلين
بقوله تعالى واتقوا يوما الاية كما في الاول لا دخل له في ابطال الحديث الصحيح مذهبهم فانه يبطله باي
وجه واي دليل استدلوا على مذهبهم ولا خصوصية له بدليل دون دليل وكذا الكلام في الثاني فان
منع العموم ايضا عام باي دليل واي اية واي حديث استدلوا على مذهبهم ولا خصوصية له في
الاستدلال بالاساس المذكورين فانهم لو استدلوا بقوله تعالى واتقوا يوما الاية فالجواب ايضا منع
العموم حقيقة بل الاستدلال واقع والجواب كذا والفرق بين المقامين ان في الاول معارضة واستدلال
بالحديث على بطلان مذهبهم باي دليل استدلوا على مذهبهم عقليا او نقليا وفي الثاني منع [illegible] بطريق
التخصيص في ادلتهم النقلية من الايات والاحاديث الظاهرة في العموم بحسب [illegible] العموم
جمعا بين الادلة وفي هذا المعنى يشارك الايات المذكورة اولا واخرا قال الشارح ولئن سلم يجب
تخصيصها [illegible] لا يخفى انه بعد تسليم العموم في الاشخاص والاحوال كيف يصح التخصيص بالكفار الا ان يقال
الممنوع اولا دلالة الايات مع قطع النظر عن المعارضات على العموم وثانيا بعد تسليمها منع كونها
[illegible] عاما بالضرورة الجمع بين الادلة قول المص وهو شفيع [illegible] مشفع [illegible] من باب التفعيل ومعناه مقبول
الشفاعة على ما ذكره لكن لا يعلم انه اي معنى من المعاني التي يجيء باب التفعيل لها من التكثير والتعدية و
النسبة الى اصل الفعل والازالة الا ان يتكلف فان القول ليس منها ومقتضى صيغة المفعول ان يكون
معناه ما وقع عليه التشفيع كما ان مقتضى صيغة الفاعل ومعنى ما قام به التشفيع ومعنى [illegible]

التشفيع عليه انه جعل شفيعا والقبول معنى زايد فان الشفاعة لا تقتضي القبول وكذا جعله شفيعا ولو
سلم فلنبينا صلى الله عليه وسلم وفي التكلف لا تم بلا تكلف قال الشارح محمد عفى عنه ان هولاء هو مسلم فرعون سهو وربلا به كم
دريهم بلا وعى الانتظار اشد من الموت سواء كان الانتظار انتظار الموت او انتظار غيره والاول
يناسب المقام قال الشارح وما ارسلناك الا رحمة استشهاد وتنظير فانه لا يدل على ان كونه رحمة باعتبار شفاعته
يوم القيمة بل كونه مبعوثا بالهداية الى الانس والجن كاف في انه مرسل رحمة للعالمين اذ الايمان رحمة سواء امنوا
جميعا او كفروا اكثرهم او بعضهم كما هو الواقع وكذا الوارد منها الرحمة المغفرة الاخروية وتخفيف العذاب
الاخروي غايته انه لا يكون واقعا لعدم الايمان كما ان الايمان والاهتداء لم يقع عن الجميع مع انه لا شك
في انه مبعوث ومرسل له اولا او لا يبعد ان يراد من كونه رحمة للعالمين انه رحمة في الدنيا والاخرة وكونه
رحمة في الاخرة يجوز ان يكون باعتبار كونه هاديا في الدنيا وبواسطته وان احتمل ايضا ان يكون بلا واسطة
بطريق الشفاعة وكونه رحمة في الدنيا هو مبعوثيته فيها للهداية ووضع الشريعة الحمدية الجيدة على
الوجه الاتم الاكمل وابتلائه وابتلاء اولاده واحفاده بما ابتلوا مع علو قدرهم وكمال شرفهم فان
من تامل فيما وقع عليهم وما وقع على نفسه ولاحظ التفاوت بينهم وبين نفسه ونظر الى نسبة خصوصهم
الى خصومه بالنسبة اليهم واليه فانهم كانوا امة اباؤهم قريبا تسلى نفسه وتسكن جاشه ويطمئن
خاطره بان ما وقع عليه اقل قليل مما وقع عليهم بل البون بينهما من ذلك ابين وابن اباهم وابن
الارض من السماء وابن الليل من النهار وابن الظلمة من النور قال الشارح للمومن العاصي والكافر
اي صحح هذا الكلام ان المدعى كلي شامل للمومن والا لم يشمل جميع افراد المومن الفاسق ولم يدخل
في الدعوى لانه مطلق واثبات العذاب في الجملة للمومن او الكافر والاعلى او الكافر فقط بهذا الا
يتم التقريب في جميع الادلة المذكورة بعد فارجع اليها قال الشارح المراد بالاماتتين اي كونهم احد
الاحياء في القبر لا يدل على التعذيب صريحا لجواز المصلحة الاخروية تم بعض القائلين بالعذاب ينكر الاحياء
فيه كما سيذكر ان منهم من اثبت التعذيب مع انكار الاحياء فكيف يستدل بالاحياء عليه لان الاحياء
لا يكون محتاجا اليه للعذاب حتى يحكم بان وجوده لاجله فيستدل بهذا الوجه عليه والسوق الى ان هذا الدليل
عام مشترك بين فرق القائلين بالعذاب مع الاختلاف بينهم بعد اثبات اصل العذاب بما ذكر
ولا حاجة اختصاص كل فرقة منهم بدليل لا سيما فيه الاخر ايضا وان يكون اشتراكهم في اصل
المدعى لان هذا يقتضي ان يذكروا لعلهم ايضا ثم المنكرون للعذاب الى الاحياء والمتاولون الاماتة
الاماتة الاولى هو الاماتة التي كانت قبل الخلق وهو العدم الاول وحصر الاماتة والاحياء
في الاثنين حضرها الاحياء ويؤيده وبعدهم بقولهم حدوث اثر الفاعل المختار انما هو اذا كان الاثر
موجودا وان اشترك العدم في حدوث لو حصر من ان التاثير اما في حال كونه موجودا او حال العدم

اي وقد عرفت مما يتعلق به بل لو تم يدل على حدوث اثر الفاعل الموجب ايضا وجودا او عدما ولا يمكن
ان يقولوا ان العدم السابق ليس من الفاعل لانه ممكن يحتاج في طرفي الوجود والعدم الى علة بلا فرق
ايضا لا يصح امتنا اثنتين في معالم التنزيل قال ابن عباس والضحاك في تفسير هذه الاية كانوا
امواتا في اصلاب ابائهم فاحياهم الله في الدنيا ثم اماتهم الموتة التي لا بد منها ثم احياهم للبعث يوم
القيمة فهما موتتان وحياتان وهذا كقوله فكيف تكفرون بالله وكنتم امواتا فاحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم
وقال السدي اميتوا في الدنيا ثم احيوا في قبورهم للسؤال ثم اميتوا في قبورهم ثم احيوا في الاخرة
انتهى فمدار الاستدلال على التفسير الثاني وموافقة الاية المنقولة لتفسير ابن عباس في الاماتة الاولى و
الثانية والاحياء الاولى واما الاحياء الثاني المذكور في المرتبة الرابعة فيحتمل الاحياء في القبر والبعث
على السواء ثم اعلم انه على القول بالاحياء والاعدام فيه يتحقق ثلث احياءات وثلث اماتات اماتتان و
احياء واحد في الدنيا واحياءان واماتة واحدة في الاخرة فمجموع الاحياءات والاماتات يكون
ستة فيكون المذكور اربعة منها فقط على تفسير السدي فيحتاج الى نكتة ولا وجه ترك الاثنين منها في
مقام الاعتراف وثانيا ان الاستدلال بان المذكور هو هذه الاربعة المخصوصة وان لم يتوقف الاستدلال
عليها لكفاية ثبوت ثلث احياءات لكن لا يلزم بهذه الاية فالكل لازم ايضا فيصح الاستدلال منها
بعد حصر المصلحة ثالثا في التنعيم والتعذيب وعدم التسوية في القبر بين الطوائف رابعا كما في
الدنيا الان ومعنى التسوية في الدنيا الان انه لم يكن مدار التفرقة على الكفر والايمان بل كل من
الطائفتين مثل الاخرى في اختلاف احوال احاده في الشدة والرخاء والخوف والرجاء على عذاب
القبر للفاسق والكافر وحاصله انه يجب للاستدلال بها بعد مراده بهذه الاربعة منها حصر المصلحة فيها
اولا بان يكون العذاب لازما للاحياء اعم من ان يلزمه امر اخر ايضا اولا وثانيا دعوى عدم
التسوية بين الطوائف ليثبت الدعوى الخاص وهو كون العذاب للمومن الفاسق والكافر فان
اثبات العام لا يكفي للخاص لجواز التسوية كالدنيا بل ظاهر الاية الاولى حيث قال النار يعرضون عليها
غدوا وعشيا يدل على دوام العرض الى يوم القيمة وكذا ظاهر الحديث الاتي حيث قال عرض عليه
مقعده بالغدو والعشي يدل ان لا يموت في القبر لا يقال المطلوب اثبات الاحياء فيه والاماتة بعد
يفهم من الاحياء يوم البعث كما يدل عليه الاخبار والايات مثل يوم ينفخ في الصور فاذا هم من
الاجداث الاية لانا نقول فيلزم التعارض فلو صح الا ان يقال نفخ الصور لحشر فيخرج من القبور لا لاصل
الحيوة فيرتفع التعارض وتفوت الاولى او الاصل التعارض ويثبت الاخر قال الشارح ونقل العلامة
التفتازاني انه ليس هذا النقل في موقعه بل موقعه بعد القول وسؤال منكر ونكير حق كما في شرح التفتازاني
للعقائد النسفية فهي كلامه خلاف وجهين ثانيهما مخالفة المنقول عنه في موقعه الا ان يقال اوردها

ههنا لاثبات الاحياء بعد الموت فانه لدلالته على السؤال يدل على الاحياء لان السؤال لا يكون الا من
الحي سائلا او مسئولا عنه فصح ايراده في الموضع من السؤال عن غير الحي كفناء لان عدم العقل لكن في القول
بتسبيح غير الحي كان يطلق عنه وان من شيء الا يسبح بحمده ويقدح فيه فان غير الحي لما كان ايضا لم يكن
مسئولا ومعذبا ويمكن ان يكون مستندا من اثبت التعذيب وانكر الاحياء بناء او ان يكون ممن يقول
بان العذاب للروح فقط فيثبت العذاب للروح مع عدم احياء البدن قال الشارح وقيل ان الانبياء لا
يسألون انه لا يصح ان يكون هذا القول في رد مذهب الشيخ وعلى قصد رد [illegible] قائله وان يكون كلاما
برأسه بناء بالمذهب بدون القصد الى رد قول شخص الخ بل على قائله من مذهب الآخر والآخر وقصد الشارح
من النقل ههنا ايضا تحتمل لهما كيف كان مقصد القائل [illegible] يحتمل ان يكون باعتقاد ان ذكر القائل لكان [illegible]
لما قصد او لا فالاحتمالات ثمانية وبعد قصد الرد يحتمل ان يكون سلبا كليا سواء كان يطلق مذهب الى
الشيخ ايجابا جزئيا او ايجابا كليا كما هو ظاهر فان تدافع الكليتين في الاجتماع [illegible] استحالة اجتماعه
اتم من اجتماع النقيضين ولا اقل مثله وعدم الحكم بالتناقض بينهما لجواز ارتفاعهما معا لا لجواز
اجتماعهما كيف وفي الكليتين يلزم اجتماع الحكمين المختلفين في كل شخص من اشخاص افراد الموضوع
وفي اجتماع النقيضين يلزم اجتماعهما في بعض الاشخاص [illegible] يحتمل ان لا يقصد الرد العام [illegible]
عن سلبا جزئيا [illegible] الشيخ مدعي كلية كما هو ظاهر [illegible] هذان الاحتمالان الكلية والجزئية
قائم في كلامه [illegible] كونه كلاما برأسه ايضا فالايراد الاخير من الايرادين الذين اورد فيهما الشارح
عليه على احتمال الكلية لا على تقدير كونه سلبا جزئيا فالحق في الجواب ان يقال ان الانبياء الذين ليسوا
على ملة نبي آخر يسألون عن تبليغهم الى غايته ان تبليغهم انفسهم اذ لا شك انهم كانوا مبعوثين
لتكميل غيرهم كانوا مبعوثين لتكميل انفسهم ولا استحالة في البعث لنفسه كما قالوا في [illegible]
نفسه كيف لا [illegible] في انفسهم [illegible] الغير والحسن والقبح ماخوذا من الشرايع فالحسن
والقبيح بالنسبة الى النبي ايضا يوخذ من الشريعة فلا بد له من الشارع ايضا اما نفسه او نبي آخر فلما فرض
عدم انه تابع لملة نبي آخر فيكون شارعه نفسه قال الشارح المقام الثاني [illegible] والذي [illegible] من كلامه ان
الفرق بين هذا المقام والمقام الاول ان الثاني مثل ما نراه في النوم والاول ليس كذلك [illegible]
كونه مما نراه في النوم ههنا من قسم الموجودات الملكوتية [illegible] عند [illegible] الاشتغال بعالم
الملك في النوم [illegible] موجودا خارجيا والتفاوت انما يكون في حال الرائي بالتيقظ والنوم والاول
التيقظ النفس [illegible] الاشتغال [illegible] الظاهر عن مشاهدة الباطن كما قالوا في كيفية الوحي والثاني في النوم
لعدم قوة النفس [illegible] على الاشتغال بالملكوتيات مع الاشتغال بالملك ويؤيده ما يروى ان
الوحي [illegible] في الاوائل كان ستة اشهر في النوم [illegible] في حال ان [illegible]

هو قسم آخر فكان الواجب بيانه بل بيان الملكوتيات ايضا ليفرق ويجعل جوابا آه والكلام في امر
النوم طويل وقد كتبت في سالف الزمان رسالة في كيفيته واوردت بعض الاحتمالات على بعض [illegible]
فيما بين المقامات تفاوت ودرجات لا يحتاج بعضها الى تعبير وبعض بعضها يحتاج اليه قريبا و
بعيدا او ابعد وعلى اي حال فهي اي قسم من اقسام الموجود ملكي او ملكوتي او جبروتي او لاهوتي و
التخيل والتوهم لا يختص بحال النوم فانه واقع في اليقظة كثيرا منه في النوم فالضرور بيان الفرق
بين المتوهم في اليقظة ومشاهدة الملكوتيات فيها قال الشارح والصفات المهلكات [illegible] لا يخفى انه انقلب
الكلام ههنا منه انما يلايم المقام الاول لان الموهوم يوجد حقيقة كما ان الصفات موجودة حقيقة
وكان الكلام ههنا في ان يوجد الاثر بلا الاسباب العادية بل الاسباب [illegible] يعبر عنه نسبة الى السببية
العادية او يوجد بسببه كذلك فيعبر بسببه او نسبة الى السبب العادي بسببه والمذكور الآن ان
الموذي موجود وغاية انه ليس موجودا [illegible] العدم بل موجود منقلب عن موجود آه هو الصفات وقد فصل الامام
في اواخر بعض الاصول العذاب الروحاني وجعله على اصناف ثلاثة [illegible] وخزي وخجلة الفضيحة
وحسرة فوت المحبوبات بعد ما بين ان حقيقة الموت ليس هو الانعدام بل هو انقطاع علاقة الروح عن البدن
وغيبوبة البدن عن نظره وبين انه كالنوم وما يرى فيه كما نرى في [illegible] كما في النوم [illegible]
وهذا النوم لا يقظة بعده ثم قال بعد تفصيل وتمثيل تركناها فالصنف الاول الذي تلقاه الميت [illegible]
فرقة المشتهيات وذلك حب الدنيا ولذلك اضيف ذلك الى الغير وانما سبق هذا لان اغلب الاشياء على
قلب الميت في الحال فراق ما تعود به في الدنيا من جاه او منصب او مال ونعم ثم بعد ذلك ينكشف له ارواح
الاعمال وحقائقها القبيحة وذلك عند الانتهاء الى الموت وبعد العهد لفساد صفات الدنيا وكلي
كان امعانه في الموت اشد فهو للكشف اقبل فيعرض عليه عند ذلك خزي الفضيحة ولذلك اضيف الى القيمة
بانه وسط بين منزل القبر وبين دار القرار ولذلك قال الله يوم لا يخزي الله النبي والذين آمنوا معه
[illegible] العمر واما حسرة فوت المحبوبات فيستولى عليه آه عند القوارع النازعة [illegible] ان افيضوا علينا
من الماء او مما رزقكم الله وذلك ان بعد العهد عن الدنيا ربما يخفف عنهم عذاب النزع [illegible] و
طول العهد بالكشف يوجب [illegible] على خزي الافتضاح فان صورة عذاب الخزي يهيج عند هجوم
الافتضاح ثم بالف الفضيحة والخزي الغالب عند [illegible] الموت او يظهر جلال
العاقبة ثم يبقى حسرة الفوات آه وشبه ان يكون لا آه وهذا كله يوم قطعا اذا عرفت نفسك
وعرفت انك لا تموت ولكن يغير عشقك ويصم اذنك وتتعطل اعضاؤك فان الحقيقة [illegible]
بها فلا تعني بالموت اصلا بل [illegible] جميع معارفك وادراكاتك الباطنة وشهواتك
انما يوجد بعد [illegible] فراق ما احببت وافتضاحك يظهر بما ينكشف في تلك الحال وتحسرك على فوات

ما يعرف عظم قدره بعد الموت لا قبله مقدمات العذاب الحسي البدني وذلك ايضا حق وله معاد معلوم
كما ورد به الشرع انتهى فان السيد السند المحقق فارجع الى ذلك الكتاب فاسمع منا الاقاويل ما لم تسمعوا
الى الآن ولكن يبقى انه بعد ما ثبت انه اشتمال نفسها من المعقولات الروحانية بل قالوا في موضع ان الروح
الحيوانية الخارجة ايضا لا تفنى لدن الحيثية الكافية فيها ان النفس مجردة وجود من الوجودات المحضة اذ تأمل
الاخيار بواحد منها لا يكون كما قال هو به ايضا فكيف يكون الحكماء يحصرون العذاب بالروحاني قال الشيخ
وانما الحق الذي ينكشف لكم بهذا الكلام يحتمل ان يكون من الاحياء وان يكون من الشيء هو الرجوع الى الاحياء
يخرج عن التردد وقال اذا قبر الميت في تهذيب اللغة قبرت الميت اي دفنته واقبرته امرت
بان يقبر قال ابن السكيت جعلته قبرا قال حتى يبعث الله من مضجعه الظاهر ان هذا معنى الكليم
فكان الواجب ان يقول من مضجعه بالحياة فلعله نقل بالمعنى او الالتفات والحق انه عطف على قوله ثم يصيح
ثم سورة غايتهما ويبقى قوله تعالى وفيقولان لئلا يحتاج الى التوجيه بلسان بعين ولا غايتهما
لعدم صحة المعنى لان القول الاستمرار لا يكون وليس غرضنا من القول ولا غاية النوم لئلا يحتاج الى التوجيه
قال وهو صلاة الحجة ... ولى هذا الحديث يوهم امكان توفيق الحديث وتطبيقه على ما
ذهبوا اليه من التزام خلاف الظاهر وهذا يستلزم تكلفات كثيرة بعيدة ولعله اراد من هذا الحديث ما
يشتمل الصحيح فان الظاهر اعم قال ... انكره مطلقا ارباب الحكمة ولم يوافقوا بواحد من الفرق القائلين
بعذاب القبر مع اختلافهم فيما بينهم كما مر قال ... من ارسله الله اي عرف الرسول بما عرف به النبي وقد مر
منه ان الرسول ... لعله نقله استعماله في الخاص والافراد والخاص هنا ايضا صحيح بالدليل المذكور للنبوة
او من عرف فقد بنى او لا في زمانه ولا قبله فيكون صاحب شرع بل كتاب ايضا او اعم الكتاب من الصحف الاولى
او من بقى صاحب مصحف وقوله عند تحديه اي معارضتهم في تهذيب اللغة تحديت فلانا اذا باريته في
فعل ونازعته الغلبة وفلان يباري فلانا اي يعارضه ويفعل مثل فعله اعلم ان اضافة التحدي الى المنكرين
يحتمل اضافة المصدر الى الفاعل والى المفعول فعلى الثاني يعني المعارضين هو النبي ويظهر في الشرط الرابع
اذ المراد هو ... بل هو مصرح به عن القوم في المواقف في بيان اعجاز القرآن واما انه تحدي به فقد تواتر
ايات التحدي كقوله فاتوا بحديث مثله وقوله فاتوا بعشر سور مثله مفتريات وقوله بسورة من مثله
لكن اللغة ... الاول حيث قال بارينه في فعل ويفعل مثله فعلى هذا النبي لم يكن يفعل مثل فعلهم ويباريهم
في فعل بل هم كانوا في صدد معارضته والاصح هذا في القرآن في الجملة لان الفصحاء كانوا قبل النبي وكان
فعلهم الفصاحة والبلاغة لكن المعجزات الاخر ليست كذلك مثل شق القمر وغيره من امثاله بل في القرآن
ايضا لم يكن مع الكل ان يفعل مثل فعلهم بل الاعلى اذ لم يكن المثلية كافية الا ان يقال المراد من المثل
ما لا يكون ادنى اذ ظاهر ان المعارض لا يقصد عدم اعلائه من مثله وان كان ادنى فهو الالزام والا يثبت المثل

المثل هو حجة في الاعلى تامل فعلى اي حال يحصل كون الخارق معجزة بظهوره في وقت خاص بعد النبوة ولا
يكفي كونه في اوقات دعوى النبوة مطلقا والا لم يكن لهذا القيد فائدة الا ان يقال هذا القيد مثل
ان يقال الكاتب ما دام كاتبا بل الشرط الرابع يدل على ان التحدي ودعوى النبوة متحدان حيث قال
بعد بيانه مقارنة التحدي ولا يشترط التصريح بالدعوى وعلى تقدير التغاير بينهما لا يكون مقام
البيان ههنا لان المراد من الدعوى هو دعوى النبوة فكان الواجب ان يذكر اولا فائدة قيد دعوى
النبوة ببيان شرط لاجله كما في المواقف ثم يذكر انه لا يشترط التصريح بالدعوى وبعد الاتحاد
فائدة الخاص هو فائدة العام ايضا ولا حاجة الى بيان فائدة على حدة ومقامه مقامه فلا يبقى شيء
واما احتمال ان يراد من الدعوى دعوى التحدي او نفس التحدي فلا يخفى ما فيها واحتمال ان يراد ظهور
الخارق في دعواه فليس ههنا مقامه قال الشرط الاول هذا يفهم من قوله امر يظهر على يد من حيث لم
يقل امر يظهره مدعي النبوة بان ينسبه الى النبي وكذا سموه الفروق حيث لم يقل فعل يظهر اوامر
يوجد ومثلوا التروك المعجزة بان يقول النبي انا اقدر ان اضع يدي على راسي وانتم لا تقدرون
لعدمه ولم يفعلوا والاولى ان يمثل بمثل ان يقال انا اهرب من الاسد الصائل الضارب وانتم
لا تقدرون فان الخارق في جانب الفعل كان ما ظهر على يد النبي فيجب ان يكون الخارق في
جانب الترك ايضا ما ظهر منه وفي مثالهم ليس كذلك فان الظاهر منه فعل عادي لا ترك ولا خارق
بل هما فيما ظهر في غيره وامكان ارجاع امتثال الى امر وجودي في كل فرض لو سلم لا يضر لان
المقصود هو التمثيل وعدم صحة تمثيله على وجه يدل عليه بل الكلام يتعدى من عدم الاكل اياما و
شهرا او عاما كرامة عرفا بدون ملاحظة ارجاعه الى امر وجودي مثل الصبر بل الصبر ايضا عدم
قالوا هو حبس النفس عن الشهوات وعلى المكروهات فقال لهم بيانه سيكون ان القرآن معجز للقدرة وصرف
القدرة او صرف الداعي ومثالنا كونه معجزا لما فيه من البلاغة والفصاحة والاسلوب البديع وسيجيء
عن قريب فائدة بيان الشروط وبيان فائدة القيود في الجملة لان هذه الشروط شروط صدق
المفهوم وجمعه كما في الوجدان المعتبر في التنافض وقال الشيخ الكامل الا يخفى لي واختلفوا في جواز
كونه مقدورا للنبي فمن جوزه فاما ان يقول انه مع كونه مقدورا للنبي فعل الله تعالى كافعالنا الاختيارية
على مذهب الاشاعرة او يعم فيعتبر الشرط الاول بما يعم فعل الله او فعل مدعي النبوة في ظهوره من قوله
امر يظهر غير ظاهر بل هذا ايضا لان ظهور الخاص هو كونه فعل الله بالنسبة الى كونه فعل نفسه فقط لا يستلزم
ظهور العام ايضا بالنسبة اليه والتفاوت بين الظاهرين في الظهور لو سلم لا يضر لان المقيس
عليه لهما هو فعل نفسه والشرط الثالث يفهم من قوله ولا يمكنهم معارضته بل هو عينه والرابع
من قوله عند تحدي المنكرين حيث قال بعد قال الشيخ ولا يشترط التصريح بالدعوى

ادعى النبوة والتحدي والمعارضة ونصبه في مقام المعارضة مثل ان يقول للنبي الساكت في حال
اظهار المعجزة ان كنت نبيا فافعل خارقا كذا فيفعل كما قال فهذا ايضا معجزة مقارنة للتحدي والدعوى
المعلوم بقراين الاحوال وجميع الاوقات بعد دعوى النبوة وقت التحدي يحصل مدة عند تحدي بعد ذلك
مدعي النبوة مستدركا بلا فائدة كما قال معنى فقال للدعوى هذا يفهم منه قوله على وجه يدل
على صدقه وكذا السادس بل لو اكتفى بهذا القيد وقيل امر يدل على صدق مدعي النبوة لكفى في الدلالة
الشروط الاخر ايضا ويصح التعريف جمعا ومنعا كما كان مع ذكر القيود الاخر قال فان الصحيح
انه اي اشارة الى الخلاف في ان تكذيب الميت له اذا احيي هل يخرج الاحياء عن كونه معجزة مثل تكذيب الضب
بعد النطق ام لا فحكم بان الصحيح انه لا يخرج لعلهم منه ان الذاهب الى الخروج له وجه لكنه ضعيف فاعلم ان بعضهم
فصل وقال اذا كان المحيا باقيا مستمرا في تكذيبه لا يخرج الاحياء عن كونه معجزة والا فيخرج فيكون مثل
تكذيب الضب فاختصاص الصحة بهذا القول انما هو اذا كان المراد سلبا كليا واما اذا كان سلبا جزئيا كما
هو الحاصل في خلاف انطاق الضب فان خروج انطاق الضب كلي فلم يذهب احد الى الايجاب الكلي وخروج
جميع الاحياء مع التكذيب عن المعجزة حتى يصح السلب الجزئي وعدم خروج البعض خلافا فالحكم انه خلاف
الضب في عدم الخروج ويحكم بصحة هذا دون ذلك الا ان يكون بناؤه على الاحتمال والتردد في نفسه ومن
عنده من دون ان يجزم الاخر خلافا فيه او وجد ما لم اجده ثم تامل في الفرق بينه وبين الانطاق
وخروج الانطاق وعدم خروج الاحياء فانه كما ان الاحياء امر وتصديق الحيا وتكذيبه اياه
امر اخر كذلك الانطاق وانطاقه بهذا الكلام مخصوص بل الكلام المخصوص لطرائف عام وخاص وتحقق
تحقق العام في ضمن خاص اخر او معا فالفرق بان الاحياء بعيد عن التكذيب بمرتبتين فان الاحياء
لا يستلزم الانطاق ثم الانطاق بل النطق لا يستلزم التكذيب والتكلم بهذا الكلام والانطاق
بعيد بمرتبة واحدة لا يؤثر لان المغايرة في كلا الموضعين ثابتة وهذا التامل في خروج
الانطاق المذكور عن المعجزة وميل الى عدم الخروج لا في عدم خروج الاحياء وما فهم من كلام الشارح
وجعل مقابلا للصحيح هو الحق والحكم بعدم الفرق ونسبته التحكم الى الفرق بدون انفهام ترجيح احد
الطرفين طريق اخر في مثل هذا الموضع ومن قال به فنقول معهم في تصحيح حكم احد الطرفين وعدم توجيه
وصيغ العام في ضمن اي خاص تحقق تحقق ونظره في ان السوق لا وجه كلاهما فالحكم في احدهما فنفو
في الاخر بلا فرق وتعيين فان كان الاثبات في احدهما حقا ففي الاخر ايضا هو الحق وان كان السلب فالسلب
وان كان التردد فالتردد   السابع ان يكون اي لا يخفى ان هذا الشرط يفهم منه قوله عند
التحدي كما لا يخفى فلا فرق بين الشرطين في اخراج شيء دون شيء وفهمهما منه اجدر ولا يكفي
احدهما الا اعتبار ثم المراد في التحدي ان كان مطلق دعوى النبوة فيحتج به الخوارق الظاهرة قبل

قبل البعثة فقط عن تعريف المعجزة لكن يكون بلا فائدة بعد ذكر دعوى النبوة وان كان المراد منه
حالة خاصة لا بد من مطلق دعوى النبوة فيخرج منها بعض ما ظهر في زمان دعوى النبوة بدون التحدي
ايضا فنقول فلا يكون التعريف جامعا الا ان يقال هذا مثل ان يقال الكاتب ما دام كاتبا فلا استدراك
ولا خروج وفائدته اخراج غير الكتابة عن الحكم وفيما نحن فيه اخراج ما قبل البعثة ثم اعلم ان الظا
من الخوارق اقسام اربعة قسم يظهر بين يدي من لا يدعي النبوة لا في الحال ولا في المآل فيسمى كرامة او معونة
او استدراجا وقسم يظهر بين يدي من لا يدعي في الحال ولكن يدعي في المآل ويسمى الارهاص وقسم يظهر
بين يدي مدعي النبوة في الحال بدون التحدي وقسم يظهر بين يديه عند تحديه فالمعجزة لعلنا
الا هذا القسم الاخير فقط والاول يسمى بالكرامة والمعونة والاستدراج الاول ان كان بين يدي مؤمن
صالح متق متصف بصفة الاولياء والثاني ان كان بين يدي مؤمن غير ذلك مضطر عاجز والثالث
ان كان بين يدي كافر او ظالم جائر فاسق قال تعالى فلما نسوا ما ذكروا به فتحنا عليهم ابواب كل
شيء حتى اذا فرحوا بما اوتوا اخذناهم بغتة فاذا هم مبلسون فقطع دابر القوم الذين ظلموا والحمد
لله رب العالمين والرابع بالارهاص كما مر والعالم الاسم فاعلم ان المشهور ان كرامة كل ولي معجزة لنبيه
فيشكل تصحيح صدق تعريف المعجزة عليها او ظهورها بين يدي مدعي النبوة لا في الحال ولا في المآل فكيف
عند التحدي وكيف يدل على وجه على صدقه قال لا غير اي لا غير الوحي اليه فاما ان لا يكون وحيا او يكون
ولا يكون اليه قال فالكفار نبوة عيسى كما هو ان هذا البعض من اكثر البراهمة المنكرين للنبوة
مطلقا وهذا البعض منكر لنبوة ادم فقط فيكون البراهمة ثلث شعب شعبة ينكرون نبوة ادم فقط و
شعبة وهو اكثرهم ينكرون مطلقا وشعبة ينكرون نبوة غير ادم قال وبعد خلاف النصارى العول
برسالته الى العرب فقط وجه اختصاص الارجاع الى هذا فقط مع ان مخالفة البعض محقق في قول السادس
ايضا انه لا يقوم حجة عليهم لعدم قولهم بحقية القرآن ايضا ولو بالنسبة الى البعض الكل   لغير المشرك
الخ في تهذيب اللغة في الخبر يغزو فحشوا اذا ع والطا الملزم في بيان فساد هذا الدليل ان ملة اليهود ربع
القبائل من كل من العرب والعجم واليهود ينكرون النصارى كلها والنصارى ينكرون ان اليهود
مثله فالف د عند كل من الفريقين يوجد في غير العرب فيحتاج الاحتجاج الى النبي بغير العرب
ايضا فلا يمكنهم الاستدلال على الاختصاص بالعرب يهوديا كان المستدل او نصرانيا او مجاميعا
ملكي في الالزام بل اخطلوه واحدا واحدا وعدم الشيوع لو سلم في غير العرب حتى لا يكفي وكذا
كونه في غير المشرك قال واظهر الخوارق لو قال بدله واظهر المعجزة لكان اظهر لان اثبات
النبوة بالمعجزة لا بمطلق الخوارق ولا يكفي كونها معجزة كونها خوارق بل لا بد من شروط اخر
ايضا لا يقال اثبات المعجزة بالتعريف المذكور يتوقف على اثبات النبوة فكيف يثبت

النبوة بالمعجزة لانا نقول اثبات المعجزة يتوقف على دعوى النبوة لا على ثبوت النبوة واثباتها فان قيل ههنا
انما يثبت بالخوارق المقارنة للدعوى لا بالخوارق المطلقة قلنا هذا ايضا غير كاف لكنه يجوز ان يكون المراد
من الخوارق هو المعهود فتامل فانه لا يحتاج قوله ادعى النبوة لكفاية انه اظهر المعجزة في التحدي وظهور المعجزة
القرآن وغيره مع تواتر ان دعوى نبينا عم يدل على نبوته في شرحه يعني ان نبينا عم ادعى النبوة واظهر
بدعواه ظهور المعجزات الا ان يقال اظهار المعجزة لا يدل على ان مدعي النبوة من هو وانه هو المظهر كما ان
الواجب تعالى مظهر المعجزة بين يدي مدعي النبوة وليس بمدعي النبوة فالمعتبر في المعجزة هو مطلق مدعي النبوة
وفي ادعى النبوة بيان ان مدعي النبوة من هو كما ان المقصود ههنا اثبات نبوة هذا الشخص الخاص وكذا قال
على ان القرآن العظيم منقول كلامه انه لا حاجة الى التشبث بالتواتر لوجوده حاضرا والا لم يكن تواترا
علاوة وفيه انه يحتاج فيه ايضا الى انه منزل على نبينا وفي ان الفصحاء في ذلك الزمان عجزوا عن المعارضة
الى آخر ما ذكره على التشبث بالتواتر بل الحق ان الاستدلال على نبوته عم بالامور الثابتة بالتواتر مما لا حاجة
اليه لان التواتر مشترك في الواقع متحقق في المدعى كما هو في مقدمات الدليل وبعد الانكار والانتهاء الى
التواتر الواقع في نفس المدعى ايضا لم لا يكتفي بدعوى التواتر فيه وهم لا يقصر الكلام بل بما يضعف لاحتمال
المقدمات والامور الثابتة المثبتة بالتواتر في غيرها قصدا منه فالاسلم ابتداء هو التشبث بالتواتر في نفس المدعى
بعض المواد يصح كما اذا لم يكن نفسه متواترا او لم يكن متواترا ايضا واما فيما نحن فيه فليكن مثل الاستدلال
بدليل يدل على المدعى ابتداء على مقدمة من المقدمات ثم يستدل بتلك المقدمة على ذلك المدعى قال عن المعارضة بالحروف
لا يفهم معناه ان المعارضة بالحروف اسهل وقد عدلوا عنها الى المضاربة والمقارعة فعلم ان القرآن معجز
مقدمة الدليل لمدعاه بل معناه انه لو لم يكن القرآن معجزا لكان معارضته معارضة بالحروف فقط وكان
اسهل ولم يعدلوا عن الحروف الى السيوف في المعارضة وقد عدلوا فعلم انه معجز سواء كان الاعجاز للصرفة
او لا وعلى الصرفة يمكن ايضا ان يقال مراده ان المعارضة بالحروف اسهل في نفسه وكان فيه صرفه ولذا عدلوا
منها مع يسره ولكن الاليق للصرفة هو الصرف عن الاشتغال الذي هو الاشد اشد منه في الاسهل قال
في الاسلوب البديع والنظم العجيب ليس مثل القصايد ولا مثل الغزليات ولا مثل المثنويات
ولا مثل الرباعيات من اقسام الاشعار وانواع الكلام المشهورة المعروفة المتداولة بين الفصحاء
واعلم انهم اختلفوا في سبب اعجاز القرآن والمنقول في المواقف من المذاهب سبعة الاسلوب الغريب والبلاغة
والاخبار عن الغيب وعدم الاختلاف مع الكثرة والصرفة ومجموع الاسلوب والبلاغة والاحتمالات كثيرة تجاوز
فيه على عشرة من الاشتباه وعشر منها من الثلثة وعلى هذا القياس هذا وما قبله في باب الراي وما تقدم
ان الاعجاز السادس مركبا من الاحتمالين والا فالاول عشرة والكل اقرب مما ذكر قال كما قاله القاضي ابي
ابو بكر الباقلاني وامام الحرمين ايضا قالا الاستقلال لاحدهما اذ ربما يوجد في بعض الخطب والاشعار

الاشعار من كلام اعاظم البلغاء لا ينحط عن جزالة القرآن انحطاطا بينا قاطعا للاوهام وربما يقدر
نظم ركيك يضاهي القرآن على ما روي مسيلمة الكذاب الفيل ما الفيل وما ادريك ما الفيل له ذنب وبيل وخرطوم
طويل انتهى الوشيل الليف والوشل بالتحريك الحبل والليف كذا في الصحاح يقال لا يخفى ان الدليل المذكور انما يتم
اذا ثبت وجود حد كل واحد من الفصاحة والاسلوب بانفراده في كلام البلغاء ويمتاز القرآن عنه
باجتماعهما فيه فالمراد من جزالة الغير المنحطة المثبتة في كلام البلغاء ان كان هو الفصاحة فلم يثبت الاشتراك
في الاسلوب على التقدير تمامه وان كان هو الاسلوب فلم يثبت الاشتراك في الفصاحة على التقدير تمامه وارادة
كليهما معا نيا في المقام سيطاله فعلى اي حال لا يتم التقريب الا ان يقال بجميع الثقلين دليل واحد في كلام البلغاء
اشتراك في الفصاحة وفي كلام مسيلمة اشتراكه في الاسلوب او بالعكس لكن الاظهر هو الاول قال الشيء
كما ذهب النظام وكذا اكثر المعتزلة والمرتضى من الشيعة الى ان الاعجاز بالصرفة وهي ان الله تعالى صرف
هممهم المتحدين عن معارضته مع قدرتهم عليها وذلك اما بسلب قدرتهم او بسلب دواعيهم واحتجوا بوجهين
الاول انا نقطع بان فصحاء العرب كانوا قادرين على التكلم بمثل مفردات السورة ومركبات القصيرة
مثل الحمد لله ومثل رب العالمين وهكذا الى الاخر فيكونون قادرين على الاتيان بمثل السورة
والثاني ان الصحابة عند جمع القرآن كانوا يتوقفون في بعض السور والآيات الى شهادة الثقات
وابن مسعود قد بقي مترددا في الفاتحة والمعوذتين ولو كان نظم القرآن معجزا للفصاحة لكان
كافيا في الشهادة والجواب عن الاول ان حكم الجملة قد يخالف حكم الاجزاء وهذه بعينها شبهة من ينفي
قطعية الاجماع والخبر المتواتر ولو صح ما ذكره لكان كل من احاد العرب قادرا على الاتيان بمثل
قصايد فصحائهم كامرئ القيس واضرابه واللازم قطعي البطلان لا يقال بل يلزم ان يكون كل واحد
من احاد الكل قادرا على الاتيان بمثل القرآن لان كل احد قادر على التكلم بالمفردات وبنسبة المفردات
الى المركبات القصيرة منتسبة مركبات القصيرة الى المركبات الطويلة لانا نقول انه يلزم مراده عدم الفرق
بين القرآن والقصايد بحسب الفصاحة حتى يلزم البعض بحسب تمام انتهى ولكن يرد ان ما ثبات القدرة
ينافي صرف القدرة فكيف يقولون بصرف القدرة فان قيل المراد اثبات القدرة قبل التحدي لا عنده
قلنا فما ذكره البعض يعم جميع الزمان الا فانهم في الزمان الثاني وهو زمان التحدي ايضا قادرون
على التكلم بالمفردات والمركبات القصيرة نعم لو كان هذا الاستدلال منهم للقول بصرف الدواعي فقط لم يتعطل
سيف الوصل لكن الدليل قاصر عن بيان مذهبهم واجابوا عن الثاني بوجوه الاول عدم صحة الرواية
بل الجمع في زمانه عم والثاني ان كل سورة ليست مستقلة بالاعجاز والثالث ان ذلك للاحتياط والاحتراز
عن ادنى تغيير لا يخل بالاعجاز والرابع ان اعجاز كل سورة ليس مما يظهر لكل احد بحيث لا يبقى له تردد
واعلم ان التوقف في كون الجمع بعد زمان النبي وفي كون كل سورة معجزا يخالف المشهور خصوصا

في كونه كل سورة معجزا فانه يخالف النص ايضا فأتوا بسورة من مثله الا ان يقال لم يقل بسورة من مثل سورة
القرآن بل قال من مثل القرآن فتامل وعبارة شارح التجريد هنا هكذا وعن الكل بعد صحة الرواية وكونه
الجمع بعد النبي عم لا في زمانه وكل سورة مستقلة بالاعجاز انا ذلك كان للاحتياط والاحتراز عن ادنى تغيير
لا يخل بالاعجاز وان اعجاز كل سورة ليس مما يظهر لكل احد بحيث لا يبقى له تردد ثم اعلم ان الدليل الثاني نقل في
شرح التجريد بانه دليل على ان للقائلين بالصرفة في نفي كونه الاعجاز بالبلاغة كما مر وفي المواقف انه دليل
بان القائلين لا اعجاز القرآن مطلقا لكنه في نفي كونه الاعجاز بالبلاغة مبني على الكلام في السلب الى
صاحبه ويمكن التوفيق ايضا بجواز اتفاق الفريقين في دليل واحد بل دعوى واحد في غير محل النزاع بل في محل النزاع
ايضا كما في المعارضة بالمثل واستدل على بطلان الصرفة بوجوه الاول ان فصحاء العرب كانوا يتعجبون من حسن نظمه
وبلاغته وسلاسته في جزالته ويرقصون رؤسهم عند سماع قوله تعالى وقيل يا ارض ابلعي ماءك ويا سماء
اقلعي الآية لذلك العدم ما في المعارضة مع سلوكها في نفسها الثاني انه لو قصد الاعجاز بالصرفة لكان الانسب
ترك الاعتناء ببلاغته وعلو طبقته لانه كلما كان انزل في البلاغة وادخل في الركاكة كان عدم تيسر المعارضة
ابلغ في خرق العادة الثالث قوله تعالى قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان يأتوا بمثله ولو كان بعضهم لبعض
ظهيرا فان ذكر الاجتماع والاستظهار بالغير في مقام التحدي انما يحسن فيما لا يكون مقدورا للبعض ويتوهم
كونه مقدورا للكل فيقصد نفي ذلك كذا في شرح التجريد تعالى وفيه انه حاصل عدم القدرة ولا يتفاوت
في الحالين سواء كان منشأ البلاغة مع بقاء القدرة او صرف القدرة فالسلب عن الكل كالسلب عن البعض فكما يتوهم
السلب عن البعض معجزا كذلك يتوهم السلب عن الكل معجزا فلا يصلح دليلا لاحد الطرفين ثم التوهم المذكور
فيما ذكر بجواز ان لا يكون مقدورا لاحد من الحاضرين ويكون مقدورا للناس بعضا او كلا
لعدم الاستقراء فالمراد من اجتماع الانس والجن استقراؤهم وكون بعضهم ظهيرا للبعض عام والاول ايضا
لا يخلو عن تأمل بل لان التعجب من بلاغته لا ينافي وجود الصرفة وكون الاعجاز بها وفي دعوى حصر التعجب فيه ايضا محل
تأمل وقد مر ان الاحتمالات مع المدخلية كثيرة ومع المعارضة المحضة ايضا كذلك قال ان التحديات
المتعاقبة اي بعض علاوة بعد العلاوة السابقة بالنسبة اليها وهي قوله على ان القرآن الخ وهذا انما يصح اذا
كان سابق العلاوة السابقة فقد ادعى فيه تواتر كل واحد فلعله لو كان بيانه بالعطف وقيل ويمكن الخ
المعجزات الخ حجة بيان علاوة بعد علاوة بالنسبة الى ما هو واحد وهو سابق العلاوة الاولى لكان اظهر قال الا
انه لا نبي بعدي الخ فلا يقال يعلم من هذا الاستثناء ان هارون كان نبيا بعد موسى والنفي الخ
تدابيات قبل موسى عليهما السلام قلنا المراد من البعدية هي بعدية الحياة بل بعدية النبوة فان
هرون قد كان نبيا ورسولا وشريكا في تبليغ الاحكام في زمان موسى معه كما قال واشركه في امري
واحلل عقدة من لساني فيحتمل ان يكون المراد من العقدة هو العقدة المعروفة كما نقل انه يوم حين

حين احضروه عند فرعون اخذ بلحية فرعون فقصد هلاكه فقالوا هذا طفل لا يعقل فاوردوا
طشتا مملوا من الذهب وطشتا مملوا من النار امتحانا بانه يأتيهم بمثل للمار اراد ان يقبض يده على
الذهب جبرائيل عم فوضعت على النار فاوقعت على النار فاخذت الجمرة فوضعها على لسانه فاحرق
ايضا فبقيت فيه لكنه وعقدة في لسانه وان يكون عقدة عدم الاظهار من الخوف لعدم معاضد ومعين
ومعاونه ومقويه فالحل اما بان يكون موسى نفسه مظهرا لما اخفاه وبان يكون هرون مظهرا لمجازا
بهذا دعاء للاتحاد والعينية او للاتحاد في الغاية او بوجه آخر قال وقال بعض اهل الكتاب ثم يقال
لا يخفى ان هذا انما يدل على عدم الحاجة الى شريعة اخرى ولا يفيد عدم الحاجة الى نبي آخر لتروجها وتقريرها
لم يلحق تغيرا بعد قوم فان قيل جامعية هذه الشريعة في مرتبة لا يحتاج معها الى مثل هذا النبي ايضا قلنا الاختلاف
بين الفرق الآن يحقق وكذا الاحتياج الى المجتهدين بحيث انتهى امرهم الى تكفير بعضهم بعضا والمقاتلة
والمحاربة بل اشد اهتماما من مقاتلة الكفار فكيف عدم الحاجة فالمدار فيه على الاعتماد عليه فتقول واما
نزول عيسى عم فهو وان كان مما يترتب عدم الحاجة الى شريعة جديدة لكن مما يؤيد الحاجة الى نبي آخر
قال قبل الوحي وبعده في مختصر ابن الحاجب المختار انه عم قبل البعث متعبد بشرع قيل نوح وقيل ابراهيم و
قيل موسى وقيل عيسى وقيل ما ثبت انه شرع ومنهم من منع ومنهم من توقف الغزالي وفي المحصول الخ انتهى
عن قبل نقل الوحي ما كان على شرع احد من الانبياء وذكر لان الشرايع السابقة على شرع عيسى كانت منسوخة
بشريعة عيسى عم اما شريعة عيسى عم فقد صارت منقطعة لان الناقلين عنه هم النصارى وهم كفار بسبب
القول بالتثليث والذين بقوا على شريعته مع البراءة عن التثليث فهم قليلون ولا يكون
نقلهم حجة واذا كان كذلك ثبت ان محمدا عم كان قبل نبوته على شريعة احد سبحانه تعالى وضعف هذا الاستدلال
فان عدم حجية قول القائلين انما يفيد عدم الالزام به على من ينكره ويعانده ويجادل واما عدم عمل
الامين المنصف الخالي عن المعارضة والمجادلة فلا كيف لا وعمل الذين بقوا على دينه مثل عمل الرسول وهو
ايضا في الصحايف ان عيسى كان على دين موسى وان كان خلافه ايضا كثيرا في الروضة الوثقى انه من الانبياء
اولى العزم ثم يعني ان القوم لم يتكلموا ولم يستشكلوا في ان هنا اختلافات كيف يجامع الاجماع
على ان الانبياء كلهم معصومون عن الكفر قبل الوحي وبعده في المواقف وشرحه اما الكفر فاجمعت الامة
على عصمتهم عنه قبل النبوة وبعدها ولا خلاف لاحد منهم في ذلك غير ان الازارقة من الخوارج جوزوا عليهم
الذنب وكل ذنب عندهم كفر فيلزمهم تجويز الكفر بل يحكى عنهم انهم قالوا يجوز بعثة نبي علم الله انه
يكفر بعد نبوته انتهى بل يقول اجمع الكتب على نقل هذا الاجماع وقول الازارقة بالكفر انما هو بالمعنى الاعم
عندهم مما يعم الذنب وجمعه في ضمن الذنب اما الكفر الذي كلا منافيه والمصطلح عليه ونفي الاجماع
على تنزه الانبياء عنه فلم يظهر من قولهم هنا انهم يجوزونه في حق الانبيا فلا منافاة فيما بين كلام القوم

التقوم

والتوفيق بينهما فانهم لم يتعرضوا الى بيان التي لغة ولا لم الى التوفيق بينهما امكن قال المحشي اهل الملل
بهذا الاجماع ليس بمعناه المصطلح ولهذا نسب الى الملل والشرايع فان اتفاق غير اهل الحل والعقد من امة محمد
لا تعتبر لاجماع الامة ولا في انفسهم فيما بينهم لا في زمان امة محمد عم ولا في زمانهم ولا يجوز ان يكون الاجماع المنسوب
الى امة محمد هو المصطلح لان غيرهم هو اللغوي ولا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز لغة واصطلاحا بل لغة و
واصطلاحا معا في شرح التجريد والجمهور على وجوب عصمتهم عما ينافي مقتضى المعجزة وقد جوزه القاضي سهوا
فنسبه الى الجمهور بلا دعوى الاجماع قال واما سائر الذنوب فهي غير الكذب الخاص المذكور فيدخل بعض الكذب
في سائر الذنوب قال المحشي هي اما كفر او غيره عند المحصل وعند البعض فسق ساير او غيرهما وهذا هو الموافق لما سيذكره
الشارح من قوله واختير في المواقف وشرحها قال في المواقف بعد نقل المذاهب في الاختلافات الواقعة بين الجمهور وغيرهم
في الكبائر والصغائر عمدا او سهوا بعد الوحي او قبله لنا على ما هو المختار عندنا وقال شارحه في تفسيره وهو ان
الانبياء في زمان نبوتهم معصومون عن الكبائر مطلقا وعن الصغائر عمدا ولم يظهر من شارحه هناك ان الراد
اولا ولا عن ادنى والعجب ان المحشي هناك بعدما قال بما نقل ههنا عن المواقف واستدلوا بادلة كثيرة قال الاول
وهو اقوى وجوه العصمة وانت تعلم ان دلالتها في محل النزاع وهي عصمتهم عن الكبيرة سهوا وعن الصغيرة عمدا
ليست بقطعية انتهى فانظر فانه مع ضعف الادلة كيف يعين المختار عنده وكون الادلة المذكورة من الامام
كما قال شارحه ان هذه الادلة اوردها الامام في الاربعين وغيره مع ضعفها بعضها لا يصلح لانه كيف يكون المختار
له مع ضعف الادلة سواء كانت الادلة منه او من غيره الا ان يقال المراد من قوله لنا هو جماعة الاشاعرة
لا نفسه وكذا في قوله المختار عندنا عند الاشاعرة لا نفسه وبالجملة على هذا المذهب يحمل الامر على الصحيح في هذه
المرتبة من عند نفسه بل هو نافل محض فيجب ان يكون المراد من الجمهور هو الاكثر وان المذكورين قبله في
مواقف غير الاشاعرة او يقال نفي الادلة مع ضعفها ارجح من ادلة الطرف المقابل ولهذا قال المختار
ولم يقل الواجب قال يشترط ان سهوا الظاهر ان مقصوده ان يشترط التنبيه في الانتهاء ان يتنبهوا
اي يتنبهوا لا يبقون على الغفلة عن هذا العمل الذي عليه ان يطلع على ما عمله ويندم على ما فعله والا فالظاهر ان
المجوز للسهو يجوز مرة او مرتين او مرات فلا يحسن التحمل الا في الانتهاء ان لا يفعله ثانيا ولو سهوا
فيكون حاصل مذهبه ان السهو جائز مرة لا مرتين والانتهاء عن العمد مقرر لا حاجة الى هذا الشرط
ويحتمل ان يكون شرطيه فيكون المعنى ان السهو جائز موقوف على ان ينتهوا بعد التنبيه فهو جائز و
الا فلا منه فهو وقوع على هذا وهو العمد ثانيا وعدم الندامة بما فعل فسق انتهى قال واما الصغائر فيجوز
عمدا عند الجمهور الظاهر من هذه العبارة انهم ارادوا الصغائر مطلقا وجوزوها وان كان المشهور الخسة
فيكون ايجابا كليا فالجبائي مع تابعيه يرفعون الايجاب الكلي سلبا كليا او جزئيا فعلى الاول يكون
نقيض القول بجواز سهوا بالاتفاق ايجابا كليا ايضا ثانيا اعلم ان كل واحد منها كان محل خلاف في

ومدار الفرق الا ان هو العمد والسهو لا الكلية والجزئية وان لم البعض الرجوع عن سلب الكلي الا الايجاب
الجزئي لان المحق ههنا ليس الرجوع عنه بل هو الرجوع عن العمد فقط كما هو المعروض في نقيض الاتفاق
التام انما هو فيه فيكون دعوى الاتفاق منا لجا للكلية نا من فيستثنى عنه بقوله الا ما يدل على الخسة
بالخسة فيكون الاستثناء منه مذهب الجبائي اذ لا وجه عنده يجوز في الصغائر مطلقا الا انه لا يجوز السهو في
البعض مع انه اتفق الشارح في العمد والشرط ايضا مذهبه لان اشتراط النية والانتهاء في او بعد
التنبيه ايضا انما يحسن لا يجوز العمد لان غاية ما لزم على تجويز العمد على تقدير عدم الانتهاء انه يجوز العمد وقد
جوزه اولا وابتداء وعلى الثاني وهو ان يريدوا السلب الجزئي فيجوزون العمد في البعض لا يقال السلب عن
البعض كما هو لازم رفع الايجاب الكلي لا يستلزم الايجاب في البعض الاخر لانا نقول ليس المراد انه يستلزمه
بل هو بعرض ان يجتمع مع المجوزين في جميع الافراد انما هو في بعض الافراد وعقد القضية جزئية في نفس
الجهة فالايجاب في البعض حق من هذه الجهة وبعدما جوزوا العمد في البعض خطأ انهم لا يجوزون في المشعر
بالخسة فيكون محل الخلاف هو المشعر بالخسة فالاتفاق في السهو يجب ان يتحقق في محل الخلاف فيعد فيدخل السهو فيه ايضا
كما هو مفاد الحكم بالاتفاق لا يصح الاستثناء المذكور لانه عينه وعلى تقدير ان يكون محل الخلاف غيره يكون
الاستثناء منقطعا ويلزم قبول الاصعب في الافراد وهو سلب الا سهل والكلام فيصح مثل قبلت عليه
الاسد بل عن النقد بما هو بعد المشعر بالخسة دون غيره ويجوز بعده دون سهوه الا ان يقال انه يكفي
ان يكون البعض الغير المجوز فيه العمد اعم من المشعر بالخسة لا سواه بالكلية ولا نفسه فقط فيما عصى افراد
ذلك البعض في السهو وينقسم الى مجوز وغير مجوز فالاتفاق في الاعم الكائن في المجوز الغير المشعر بالخسة
بعد استثناء المشعر بالخسة فيصح الكلام ايضا ولا يكون الاستثناء منقطعا ولا استثناء الشيء
عن نفسه وهذا كله على تقدير ان يكون المستثنى منه قوله ويجوز سهوا بالاتفاق ولكن يجوز ان يكون المستثنى
منه كلام الجمهور فيكون الخلاف في عمد غير المشعر بالخسة والاتفاق والشرط للجبائي ايضا فيقع الاستثناء
بين كلام الجبائي واحد كلامي الجبائي بين المستثنى والمستثنى منه فلا بد له من نكتة ولعله لسلامة ان خلاف
الجبائي في الاستثناء وان كان لو ان يكون بعد الاستثناء خلاف للجبائي في العمد لا يضر لانه تبيين
طريق لكن يبقى انه ح يوهم ان الاستثناء من كلام الجبائي في السهو فلا يتم النكتة مع معارضته
مثلها فالتلخيص انه على تقدير الايجاب الكلي يتحقق ثلث صور صحيحة باعتبار الاستثناء عن اصل كلام الجمهور
في تجويز العمد لكن يبقى سهو المشعر بالخسة مسكوتا عنه وعدم تمام النكتة يجعل الكلام مرجوحا فالواجب
التشبث بالاختيار وترجيحه وهذا كله ايضا على تقدير ان يريد الجمهور الايجاب الكلي واما ان
ارادوا البعض الصغائر ايجابا جزئيا وان كان خلاف الظاهر يكون خلاف الجبائي في الواقع بالسلب
الكلي والا لم يتصور فجواز السهو بالاتفاق يكون في ذلك البعض لانه محل الخلاف فالاستثناء لا يجوز

لان المسيء اما خارج قبل الاستثناء عما هو محل الخلاف كما هو الظاهر لان تجويز عمد المشوه بالخسة وعدم تجويز
عمد غيره بعيد لان الانسب بعدم التجويز هو المشوه بالخسة سواء كان فقط او مع الآخر فبعد اعتبار
خروجه عن محل النزاع فاستثناء سهوه عن سهو محل النزاع يعني استثناء منقطعا او هذا هو
محل النزاع فيلزم استثناء الشيء عن نفسه بخلاف الظاهر بل غير المعقول الى الجمهور نعم لو كان
محل النزاع اعم لا يلزم استثناء الشيء عن نفسه كما هو لكن يبقى نسبة خلاف الظاهر بل غير المعقول اليهم لا
يقال على تقدير احد كلام الجمهور كليا ايضا يلزم هذا لانا نقول خلاف الظاهر بل غير المعقول بعيد التفرقة
بين الصغاير بهو جعل هذا القسم مما يجوز عمده لا جعله مطلقا مما يجوز عمده بدون التفرقة بين صغيره
وصغيره فالظاهر الحق اما عدم التفرقة بين صغيره وصغيره والحكم عليهما بحكم واحد كلي اجمالي او التفرقة
والحكم بخلاف ما حكم والتفاوت بين ما بين الصور بين في الظهور والخفاء لا يخفى في توجيهه
على الفرق بالعكس تحول الدالة على الخسة الظاهر انه صفة لكل واحد من الصغاير والتجوز بالبدلية الا
ان يراد من التجوز المعروف المعهود الخاص لكن في مقام التمثيل والبيان غير مناسب لانه يؤتى بالمثال
لايضاح المقام فلا يتضح المثال بالمقام في شرح المواقف التجوز في الاباء ودناءتهم والسفالة
ثم عهر الامهات فنظر للتمثيل لان الكلام في الافعال الصادرة عن الانبياء وعصمتهم عما لا يليق بهم
منها وزناء الامهات وكونهن فواحش ومن ان كان مما لا يليق بهم فتجب العصمة عن امثالها ايضا الآية
ليس من افعالهم بهذا كلام لا يخفى ما بين اوله وآخره اقول ما في شرح العقايد واخوه حسب جواز
او لا صدور الصغاير مطلقا او الغير المشوه بالخسة عمدا بالخلاف وسهوا بالاتفاق واضطرابا في
توجيه ما صدر عنهم مما يشوه بالمعصية فالتزم ما التزم ولم يجب بانه يجوز العمد في الصغاير الا خلاف
في سهوها فالم يكن مما يشوه بالخسة فيجوز ان يكون من هذا القبيل واما احتمال الايراد من الاول ما في
شرح المقاصد ومن الاخر ما في شرح العقايد من انه يجوز عمد الصغاير فالتنافي مدفوع لانه يجوز
ان يكون الاول كصعب عنده والثاني نقلا عن غيره كما يشبه الى الجمهور ولهذا وصف خصم الجمهور في هذه
المسئلة بالمحققين حيث قال لكن المحققين لان الجمهور لما جوزوا العمد جوزوا السهو بالطريق
الاولى والاشتراط انما يحسن عند من لم يجوز العمد وجوز السهو ويقول لكن بشرط التنبه والانتهاء او
بشرط الانتهاء بعد التنبيه لانه لو لم ينته يكن عاصيا والعمد لا يجوز بخلاف من جوز العمد فانه لا وجه منه
لهذا الشرط قال الشارح فيجوز على ترك الاولى هذا انما يصح اذا لم يكن المنقول متواترا اعصيانا مايب
فكلمه كذبا مخصصها او مطلق وكيف الكلام فيما بعد مثله كما قالوا وما يشوه بصدور المعصية و
حسنات الابرار سيئات المقربين ايضا اخلكم يدل على انه ليس من الصغاير المعروفة فانه ليس شيء
منها بحسنات الابرار ولا يمنع كونها معصية بالنسبة اليهم قال وذكرها لان عبادة الخ اعلم ان القائلين

ان القائلين بتفضيل البشر استدلوا بوجوه ما المسجود له للملائكة بدعيا بالتي السجدة سجدة تكريم
وبالعالمية بالاسماء وما شقه عبادتهم كما ذكره هنا وبان في الانسان جهتين جهة القوة العقلية الملكية
وجهة القوة الشهوية والغضبية البهيمية فاذا غلب كان القوتان العاقلة يصير صاحبها اخس من صاحب
ما تين القوتين من البهايم اولئك كالانعام بل هم اضل وعلى هذا القياس اذا غلبت القوة العقلية عليهما يصير
صاحبها الكل وافضل من صاحب هذه القوة وبمظهرها الخالص وهم الملائكة لا يخفى ان هذا كلها لو تمت لدلت
على التفضيل في الجملة لا على الاكثرية ثوابا والعجب انهم اجابوا عن ادلة الخصوم بهذا مع اتحاد طريق الاستدلال
في اكثرها والشارح هنا ايضا كما سيجيء قريبا في بحث تفضيل الائمة بعقب الشرف ومنع الافضلية ثوابا
سوا المنقول رحم
في المواقف عن ادلة الخصوم ثلثة عشر سبعة عقلية وستة نقلية واما الستة العقلية فاولها ان الملائكة ارواح
مجردة وكمالاتها بالفعل وثانيها انها متعلقة بالهياكل العلوية الشريفة لا بالاجسام السفلية الخاسرة
ثالثها انها مبراة عن الشهوة والغضب رابعها انها نورانية لطيفة لا حجاب فيها عن تجلي الانوار القدسية
خامسها انها قوية على افعال شاقة كالزلازل والسحب ولا يلحقها فتور سادسها انها محيطة بعلم الخافي و
الحاضر والاستقبال امنة من الغلط واجابوا عن كلها انها مبتنية على القواعد الفلسفية ونحن لا نقول
بها قال السيد قدس سره في شرحه هناك على ان النزاع بين المتكلمين في الافضلية بكثرة الثواب فتقرير
انتهى يقال كون جميعها مبتنية على القواعد الفلسفية غير واقع كالثالث والرابع والخامس من السادس
بل الاول ايضا وان سلمنا ان اطلاق التجرد على اصطلاح الفلاسفة لكن كون كمالاتها بالفعل ليس على
اصطلاحهم ومدار الدليل على هذا ولا خلاف فيه وايضا انهم استدلوا كما من الفرقة بالعلم على الافضلية
كما مر في علم آدم الاسماء كلها فان تم هناك تم ههنا ايضا في السادس فلا يحسن العلاوة كما في شرح المواقف
ولحوق الافضلية في العلم ليست الافضلية المطلوبة فان كثرة الثواب امر والعلم امر كما سيجيء في المتن والشرح
ايضا التصريح به في تفضيل الاصحاب ومعنى الافضلية هو كونه اكثر ثوابا عند الله بما اكتسبت
من خير لا انه اعلم واشرف ومما شبه ذلك وايضا كون جميع كمالاتها بالفعل يستلزم الافضلية المطلوبة لانها
من جملة الكمالات سواء كانت عين واحدة من الصفات المعهودة او عين كثيرة منها او لا عينا ولعله لما
ذكر جميعا اجراها بالتدبر والادلة النقلية السبعة اولها ولا اقول لكم اني ملك في مقام نفي التعظيم عن نفسه
ثانيها الا ان تكونا ملكين في مقام تحريض آدم وحوا على الاكل من الشجرة فيجب ان يكون مقام الملكية اعلى
ثالثها لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون كما يقال لا يستنكف الوزير عن
خدمته فلان ولا السلطان واجابوا عن هذا الاخير بان منشأ توهمهم الالوهية في المسيح هو
قدرته على احياء الموتى وكونه بلا اب والملائكة فوقه فيهما لكونه بلا اب وام ايضا لا في الفضيلة بكثرة
الثواب وكذا اجابوا عن الاولين بان الفوقية والتنزل باعتبار القدرة والهيبة العظيمة

وحسن الصورة وعدمه لا في الافضلية الثوابية يقال يمكن ان يقال ايضا في جواب الثالث ان الاستنكاف
امر في تشنيع وكان النصارى يستبعدون نسبة ابن الى المسيح فيحسن سلبه عنه دونه بعد سلبه عنه مبالغة كما يحسن
سلب الامر الدني عن السلطان ثم عن خدامه في مقام الترقي كما يحسن ان يقال لا يصدق سرقة لقمة عن
السلطان ولا عن خدامه ويحسن ذكر غير الملائكة مما الادنى منه ومنها في موضع الملائكة بل يكون
احسن لكن تخصيص الملائكة بالذكر في مقابلته لاشتراكهما في منشاء التوهم ربوبيتها يوصف
الملائكة بكونهم عنده تعالى كما قال ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته بجعل العندية والقرب على قرب
الشرف والرتبة وسلب الاستكبار عن العبادة عنهم والزام السلب على غيرهم بالطريق الاولى ج
اجابوا بان نسبة العندية وقع للبشر ايضا كما في قوله تعالى مقعد صدق عند مليك مقتدر فيتعارضان يقال
لا يخفى في البشر اثبات العندية فقط مطلقا لا اثبات حكمه في الغير بالطريق الاولى فلا يتم التعارض
لان قوله تعالى وانتم تجعله دليلا على انهم اذا لم يستكبروا اولى ان لا يستكبروا [illegible] دليل افضليتهم
ان كان وجدانا ينافي الاستدلال بالاية المذكورة كما هو الظاهر فلا تعارض وان عرض الاول فيتبع هذا
سالما فلا يتم وان كان من تتمة الاستدلال الاول وكان المستنبط دليلا واحدا وبعد هذا الاحتمال بحسب
العبارة خصوصا في جهة قوله وايضا والاحتياج في تصحيحه الى انه عطف مقدمة دليل الى مقدمته الاخرى
الى المقدمة الاولى يعني مالا حاجة اليه في الاستدلال بهذا لا يضر لان المتوقف استيفاء الاحتمالات
وان كان بعيدا وعدم المناقشة مع الخصم في العبارة وظهورها وخفائها فلا تعارض ايضا لان حاصل الدليل
هو الاستدلال من العندية الخاصة الى تفضيل الملائكة والمثبت للبشر هو العندية المطلقة بالجزء تحتها
في ضمن فرد آخر خاص كذا ان الملائكة معلموا الانبياء كقوله تعالى علمه شديد القوى والمعلم افضل من المتعلم
اجابوا بانهم مبلغون والمعلم هو الله تعالى واسناد التعليم اليهم من باب المجاز العقلي يقال لهم ان يجيبوا ان
الافضلية بمعنى كثرة الثواب لا يثبت سواء كان مرجع افضلية التعليم الى الافضلية بحسب العلم فقط او
بهما معا وايضا كونهم مبلغون لا ينافي ادعاء فضلهم بحسب سبق علمهم لان المبلغ ايضا عالم قبلهم او
بحسب [illegible] ان تحت في المعلم اذ يحسب نسبة التعليم انفرادا وحتى [illegible] الا ان علم الانبياء يحصل منهم ويكون الله
تعالى معلم المعلم كما هو ظاهر قوله تعالى علمه شديد القوى سادسها كون الملائكة رسلا منه تعالى ومنهم ويكون الرسول
افضل من المرسل اليه اجابوا بان البعض يرسل سلطان الى سلطان آخر او يقال لو كان السلطان [illegible]
الى الاول فربما يلزم [illegible] ارسال التبليغ الى البعض [illegible] بل الى البعض الادنى منهم من هو افضل منهم وايضا
الكلام في القرب كونه الاول سلطانا لا يدل على القرب بل قد يكون عدوا فلا حاجة في الالزام الى كون السلطان
الثاني [illegible] الاول ولكن كما يكفي المستدل [illegible] ذكر الملائكة على الانبياء
والجواب ان ذلك انما هو بحسب ترتيب الوجود او بحسب الايمان فان وجود الملائكة اخفى والايمان بها اقوى

ومن جملة [illegible] التعليم [illegible]

الخوف قال الشارح بل الكفرة ولا يضر خروج استدراج الكفرة لعدم المؤمن بسبقه على التوبة في وجه
بصفات المؤمن ايضا ولعدم فائدة صفات المؤمن منحصرة في اخراجه فيستدرك عدم اغناء الثاني عن الاول
لا يضر ويحتمل ايضا ان لا يكون مراده اخراج استدراجهم بهذا القيد بل الوصف بيان تحقق الاستدراج على
يد الظلمة والفسقة بانه كيف لا يتحقق منهم وقد يتحقق على يد الكفرة ايضا واحيانا قيد الجميع لا الكفرة فقط
والاحكام اللايق ان يكون اكثرها بالنسبة اليهم بل العلة ينافي الحق لا يقال [illegible] ان لا يكون قيدا للجميع لانا نقول
الحق انه ليس قيد الكفرة فقط او انه ان لم يفرق بينهم ولم ينظر الى تفاوت حالهم يكون قيدا للجميع والا فيجب
ان يكون قيد الظهور على يد الظلمة والفسقة مع قطع النظر عن مرتبة الترقي فان قيل [illegible] لا يخفى انه لو
كان المراد انه تشبيه المعجزة بالنسبة الى ذلك الولي التزام كونها معجزة بالنسبة الى نبي ذلك الولي لا يدفعه لانه لم
يجعل الاستحالة كونها مشتبهة بالمعجزة مطلقا حتى يلتزم ويمنع الاستحالة بل صحة التزام المطلق ايضا محل تامل كلام
لانه غير مقارن بالتحدي والتزام بقاء تحدي النبي الماضي لا يخلو عن وجه لكنه بعيد وايضا يدفع الجواب السابق
فكان الواجب ان يقول او بانه يلزم [illegible] ترديدا في الجواب الا ان يقال عدم المقارنة بالنسبة الى الولي
والمقارنة بالنسبة الى النبي لكن تصحيح كونه على يد مدعي النبوة كما هو معتبر في تعريف المعجزة لا يخلو عن
اشكال قال الشارح وقلما يجوز احد في النسخ ههنا مختلفة بين لما ولم اولا ثم بين اعم سواء او لا سواء
ثانيا ثم بين او لا يتواتر اولم يتواتر ثالثا فعلى الكل على الاول يكون عطفا على ذيل النفي بدون اعادة
النفي وعلى الثاني يحتمل ان يكون مراده من هذا القول اثبات المشاهدة والتواتر معا اكثريا بان يلاحظ
الترديد بين عدم المشاهدة وعدم التواتر قبل ملاحظة السلب الحاصل فلما اذا الحكم بقلة [illegible] يستلزم سلب ذلك
الحكم كثيرا فيكون الحاصل ان وقوع احد السلبين قليل فيكون السلبان مرتفعين معا كثيرا او بعبارة اخرى
ان تحقق الايجاب في ضمن هو بعض من السلبين او احدهما اجمالا متحقق قليلا فيكون تحقق السلب الكلي هو
لا شيء من هذين السلبين متحققا كثيرا فيتحقق السلبان معا كثيرا او ان يكون مراده اثبات المشاهدة
والتواتر منفردا في دعواه وذلك بملاحظة السلب الحاصل يعني قبل الترديد بعد السلب فالمراد هو السلب
والاول اقوى في الاستدلال بعد صحته فالمقرر من جهة اثبات المدعى بالمشاهدة والتواتر معا كل منهما
مستقل فيه وعدم الصحة من جهة عدم الدليل بالفعل فان اكثر ما شاهد في هذا الزمان من المنتسبين الى
بعض الطوائف القليلة مع كثرتهم يفعلونه لا كما يقولون ان من شهد الحاضرون يلبسون لبس الحال ليسوا
وما ينسب اليهم من الكرامات انما هو من المخترعات لاتباعهم واشياعهم لا كاسبهم واسباعهم نعم لعله يوجد
قليلا قليلا احيانا كالشمس والبدر في جميع السموات مع كثرتها وعظمها وبراءتها عن الآفات و
صفائها عن الكدورات ولعله العدد في السنة واحدة وكذا الرغائب والبرات والحج والقبلة والوقت
والموت والحيوة سيارة محبت ايست كه گاه گاه بر آيد نه تخم نغار وخش ايست كه بهر دبار بر آيد

والواحد قلما يلم ايضاً كذلك كالحظر في الظلمة ثم ان المشاهدة والتواتر معا يحسب افادة الكلام انما هو اذا
اريد من السلب نقيضا سلب منع الخلو لا الحالي سواء كان المراد من الترديد في السلب جعله او منفصلة
حقيقية ولكن يلزم انتفاؤها بانتفاء العناد الاتفاقي في الخلو والحاصل الترديد بين السلبين
اذا كان مانعة الجمع لا حاجة الى دعوى العطف فيها لانها مستلزمة للمطلوب لكفاية المشاهدة
والتواتر وكذا في المنفصلة الحقيقية باعتبار الجمع لكن في سلبها باعتبار منع الخلو بعد الاستدلال
واذا كان مانعة الخلو فاثباتها لا يضر ولا ينفع وسلبها ينفع مع العطف ومانعة الجمع اصلها ينفع بالقوة
وسلبها يضر وكذا سلب المنفصلة باعتبار منع الجمع يضر واذا كان الترديد بين الايجاب يتجه وهو على تقدير
ان يكون المنفصلة او يتواتر عدم حصول هذا المعنى لا يضر لان الاحتمال لا ينحصر كان والمقصود استيفاء
احتمالات الكلام محصورة في احتمال واحد يكفي لان يقال فيه ايضا احتمالات الانفصالات كمنع الخلو فيه
ينفع بلا قوة ومنع الجمع لا ينفع ولا يضر والحسن نظير منع الخلو فسلب منع الخلو يضر وسلب منع الجمع ينفع بقوة و
في سلب الجمعة على سلبها ثم استخرج حكم سلب سلبها كما يستفاد من قلبي قال الشارح والكفر عدم الايمان
اه لا يظهر وجه الابتداء بالكفر وتعريفه وذكر الايمان وتعريفه في ضمنه وذيله مع ان الايمان وجودي
وملكة للكفر واشرف [illegible] ثم لو لم يتصف بعدم ما [illegible] قوله والانبياء معصومون عن الكفر و
بعين هذا البحث اجنبي كثير لكان الابتداء بتعريف الكفر وجه صالح قال الشارح وما انت بمؤمن لنا اذ لو
كان المراد هو الايمان لم يحتج الى ذكر لنا بل لا يرتبط بل لا يصح لان المخاطب هو يعقوب والقائلين هم
اخوة يوسف عليهم قال الشارح تفصيلا فيما علم اجمالا يصدق تفصيلا فيما علم ذلك المؤمن المصدق تفصيلا
انه مما جاء به النبي ع حاصله ان لا يفرق بين بعض وبعض في الاذعان والقبول ومعنى التصديق اجمالا
بان كل ما جاء به فهو حق وكل ما جاء به النبي علم اجمالي به والحكم بحقيته تصديق اجمالي ويندرج فيه ما علم
مفصلا ايضا ولا يضر وفائدته ظ فيما لم يعلم تفصيلا بل علم بوجه عام مثل ما جاء به النبي او اخص منه لكنه
ايضا عام قال فمن اخل به فهو كافر اه يقال بعد ما تقرر ان الايمان هو التصديق فقط ان التلفظ
بهاتين الكلمتين ليس موقوفا عليه لحصوله بدونه بل هو زائد فقد يحصل المعرفة بدونه وقد يحصل
هذا بدونها فجعله شرطا يحتمل ان يكون المراد منه انه شرط لترتب منافعها وثمرتها كما قال ولا ينفعه المعرفة
القلبية ولم يتفق ولا يحصل المعرفة القلبية لكن الحكم بكفره حيث قال فهو كافر مخلد مشكل وان بني الكلام
على ان الشيء قد ينتفي بعدم انتفاء جزء من اجزائه كالتصديق على المذهب المتحدث فالحكم بكفره
يصح مع وجود المعرفة لابتنائه انتفاء الايمان كما ان التصديق على المذهب المتحدث منتف عند انتفاء
الخارج عن [illegible] ان التصورات الثلث التي التصديق عبارة عنها فقط ما فيه على حال لا بعينها [illegible]
في ذاتها ويمكن ان يقال الحكم بكفره على احتمال شرطية لنفي الايمان والمعرفة وعدم نفع المعرفة على احتمال

144

احتمال شرطية لترتب فوائد المعرفة ثم قوله عند الاذعان وقبول لها منه ان المراد من التلفظ هذا او منها
ذلك والاول اوجب لانه يقول في غير التلفظ بالكلمتين لان الكلام فيه قال حيث نسب فيهما بين كلماتها ادا الطاعة
والاقتنية الايمان الى التعذيب في موضع بعد تسليم ان المراد هو الايمان الشرعي يكون لان كان جزءه الاعظم و
ركنه الاتم الذي يكاد ان الايمان كله هو التصديق هو في القلب لانه ليس للايمان جزء وهو نفي يدل على انه ليس كلمتي الشهادة
فقط كما ذهب اليه الكرامية فالنسبة يحتمل وجهين كانه هو الكل او هو الكل ثم هذه الادلة كما يدل على ان الاعمال
ليس كلمتي الشهادة [illegible] اذ التلفظ بهما ولا بها جزء اه كذلك يدل على انه ليس نفس العمل ولا هو جزؤه سواء كان العمل عمل
الجوارح والطاعات مطلقا كما ذهب اليه الخوارج وعبد الجبار والطاعات المفروضة من الافعال والتروك كما ذهب اليه
الجبائي وابنه واكثر المعتزلة وهنا احتمال [illegible] هو ان الجميع كثرة [illegible] ان الايمان على العلة [illegible] واحد لا كل واحد
منها وحكم بان هذه كلها بهذه الكثرة لا يلزم مجاز الحكم في التواتر فان كل واحد من الناقلين يحتمل صدق خبره
وكذبه والمجموع بخلافه وكذا الاجماع وكذا المتواتر المعنى قال المحشي هو وما هو هنا ايضا دليل على ان العمل ليس
نفس الايمان ولا جزؤه وحاصله انه ان العمل في مواضع عديدة ومعارد كثيرة قورن بالايمان وعطف عليه
وهذا ايضا ظاهر لانه يجوز ان يكون للاعتبار ربما ان التصديق كانه الايمان كله او بان العمل وتعدد
المواضع ادخل في الاهتمام والاعتناء اذ تعدد ما يتعدد [illegible] اشارة ما اشير اليه فاعلم ان هذا احتمال المذكور
في الحاشية السابقة يتعارضان فاما هذا وانما ذلك فالخيار لك ولعل الاهم ما هو هنا قال فلا يقال اجاء القوم هي
وبعض افرادهم وكذا عند العشرة وبعض افرادها قال ويحصل الكلام [illegible] تفصيل المذهب في الايمان
فان الاحتمالات المذكورة هنا اربعة والمذاهب المنقولة فيه ثمانية كما في المواقف فقيل هو التصديق
القلبي فقط او هو مع الكلمتين ويروى هذا عن ابي حنيفة او الكلمتان فقط للكرامية او المعرفة بانه
وبما جاءت به الرسل كلاهما للجوارح باختلاف بينهم او الطاعات مطلقا مفروضة او لا للخوارج والعلاف
وعبد الجبار او المفروضة فقط للجبائي وابنه واكثر معتزلة البصرة او مجموع الثلثة من التصديق والاقرار باللسان
والعمل بالاركان لبعض السلف والمحدثين وكون البعض تفصيلا فيه بعد اعتبار العمل جزءا منه وبيانا لاحتمالاته لا
لان الاحتمال الرابع ليس من الجزئية اه بل في الثالث ايضا بل هو تفصيل في نفس الاعمال بالقياس الى الايمان
بل الايمان ايضا بالعمل في الصورتين الاولتين [illegible] جزئية في الاولى قطعة وفي الثانية عرفية لا بمعنى
ان تغير المجموع منها ومن التصديق ايمانا عرفا حتى يلزم من انعدامها انعدامه عرفا وان لم ينعدم حقيقة
صح حكم العرف بالاثنينية في زيد في حالتي قطع العضو وعدمه والعرف حاكم بالوحدة مع التغير باكثر من ابل
في الجزء الحقيقي ايضا كما مر في الشرح في بحث اعادة المعدوم عند تبدل الشكل والاجتماع المتخصص في
الشخص ان الشخص واحد عرفا لكن في المعنى الثاني ايضا يلزم التزام بعيد وهو ان يقول بجزئيته امر
لا مر ليس جزءا حقيقة وليس شيء منه او ضاف الجزء بانه كالجزء انعدام الكل بانعدامه فحكمهم بعدم انعدامه

دقيق

الاحسن والاوضح ان يقال فلا يقال اجاء القوم صح

بانعدامه لا خدشة فيه لكن الحق ان في الجزئية واعتبار العرف اياما فلعلهما [illegible] وبيانه في العرف في وجه
بل مع كون الايمان هو نفس التصديق تعبيرا بجزء منه وكذا لا يحكم منه بانعدامه بانعدامهما كما لا يحكم بانعدام الانسان
بانعدام الشعر والظفر فهذا الاحتمال لا يجوز بان في مذهب القائلين بالجزئية فقوله فكان لفظ الايمان في اللغة
بهذا المعنى الكامل ثم وصفه بالقدر المشترك بطرف التصديق هو مجموع التصديق والاعمال دون الاعمال فقط لتخرج
الاطلاق على الاعمال كونه حقيقة كما سيصرح به في مقام الفرق منه وبين الثالث لا يصح وكذا على تقدير ان يكون طرف
التصديق هو نفس الاعمال لان اطلاق العام على الخاص مجاز الا ان يقال الحقيقة اطلاقه عليها من حيث انها فرد للعام
لا في جميع اطلاقاته وهذا القدر يكفي في الفرق بالوجه المذكور اذ لا يوجد في الثالث وجه حقيقة للاولوية كون طرف
التصديق هو المجموع لا يوجد شيء هذا ايضا ثم اذا اطلق على المجموع من حيث انه فرد للعام يكون حقيقة ويدل في
ضمنه على الاعمال دلالة تضمنية ولا يوجد مثله في الثالث لكن الالتزام مقصود غير مثله فلو اعتبر الدلالة
التضمنية حقيقة فليعتبر ايضا الدلالة الالتزامية حقيقة والتفرقة تحكم بحث فان قيل ليس مخصوصا انه موضوع للقدر
المشترك حقيقة ولذا قال كما ان لفظ الايمان حكم بانه كان على وجه التشبيه قلنا على هذا ايضا لا يوجد حقيقة على
وجه التشبيه فيها بل الحقيقة على وجه التشبيه ايضا في العام لا في جزء فرده وفي فرده الذي هو الاعمال على الوجه
ثم لعله في بيان التفاوت في دلالة اللفظ عليها تضمنا او التزاما لم يرد مناقشة واعلم ان الحكماء
يستدلون على انعدام الجزء على انعدام الكل وبعضه لا [illegible] ولا مخالف لهم في هذا الحكم ثم يقولون البدن الحي يتحلل
ابدا ما فيه [illegible] جزء منه ويرد بدله جزء آخر فانا في الزوال والحدوث كما في المصباح فانه يزول منه
وهن ويرد بدله دهن آخر وكذا ينعدم في كل آن شعلة ويحدث لها شعلة اخرى وبتلك [illegible] لا ادرى به
لم ايضا انه شعلة واحدة باقية من اول الليل الى آخره ويجدد بها مثل تجدد الدخان لكن الدخان لكثافته
وتمايز افراده يظهر تجدده لكل واحد وقد سمعت عن بعض الصوفية تمثيل وجود العالم وتجدده بشعلة
السراج فانهم يقولون بالتجدد في جميع اجزاء العالم ولا يقولون ببقاء شيء سوى الله تعالى في آنين
ويخالفون فيه جميع الحكماء والمتكلمين للحكماء في الجواهر والاعراض وللمتكلمين في الجواهر مطلقا وتردد
بحث او بيانه القاصرة عليهم اشكالات في العبادات الممتدة زمانا ولعدم الجهات في ترتب الثواب والعقاب
فاعرف [illegible] للاسبق التقدم منه انها منافية عن حقيقة ثم يقولون ان كل شخص من الانسان او غيره شخص واحد يحكم به
كل احد في نفسه وفي غيره وعالم يتجدد الابدان ولا مخالف لهم في هذا الحكم الا الصوفية القائلين بتجدد العالم بحيث
كلها بعضا لان ذلك في طور العقل وحكمه وايضا التجدد او شريك فيه كل موجود سوى الله تعالى مجردا او ماديا
جوهرا او عرضا مع التجدد بحسب تبدل الاجزاء اجزاء اخر وتجدد آخر يوجد فيما له اجزاء متبادلة فيما لا جزء له او له اجزاء
باقية وما به الامتياز ان ههنا هو هذا التجدد والبقاء في مقابلته فيقول ان الشخص من الانسان بهذا البقاء غير
متجدد منه بهذا التجدد فيه فيكون غير البدن متجددا في كل آن لكن عينه في نفس التجدد عن الماد فلا يتعدد ولا [illegible]

145

بعضو ولا بعضو فظاهر انه ليس مثل الجمادات لكونه نشأ وابتغى وعلى التقدير الحق ان تبدل الاجزاء يستلزم
تبدل الكل والكل لا يلزم ذلك الكل مجردا او ماديا كيفما كان لكن ان ههنا رسالة الشيخ الرئيس في وجود
مثل هذا النفس في سائر الحيوانات فاجاب الشيخ بانه خفي فيها ثم بالغ في التفتيش في الجمادات فقال انها
اخفى يعني ان ظهور اثره فيها قليل لانه خفي لا يعلم ولا يحكم بان الحيوان مثل الانسان في النفس بحسب البقاء
الحقيقي ايام [illegible] اثباتها في الحيوانات بدليل التعدد والتحلل والتبدل في كل آن كما في الانسان والبقاء
الشخصي ظاهر واما في الجمادات وان سلم بقاء الشخص لكنه تحلله وتجدده وتعدده في كل آن غير مسلم فلا يتم فيه
هذا الدليل قال الشرح سبعون شعبة يحتمل ان يكون المراد من الشعبة هو الافراد ويحتمل ان يكون الاجزاء
حقيقيا او عرفيا ثم اعلم ان امتياز الاحتمال الرابع عن الثالث واكثرها ايضا خفي وعن الثالث اخفى بالنظر
الى الكتاب قال [illegible] له النسخ ههنا مختلفة كثيرة بعضها يناسب بعضها لفظا وبعضها معنى ففي نسخة مرتبة
وهذا يناسب بالمسببية معنى لكن الترتب يستعمل بعلى دون اللام وفي بعض النسخ بحث وفي بعضها سببه وفي بعضها
حجبية وهذه الثلثة يناسب معنى فان معنى حجبه كالسببية مقابل النسب [illegible] يقابل الحجب
النسب بل لفظا ايضا بالنزاع فقليل من التغيير والتصحيف في الجملة قال الحكم طاعة هذا القول للاعتبار
له بعض الجوارح ولا بالجملة بل الكل منهم ومن غيرهم يقولون به واختصاصهم في الاول بحيث يعد الفرقة
منهم فرقة الخوارج بالمرجئة لانهم يجوزون [illegible] عن النية [illegible] وشرف الرتبة عنها وعن الاعتقاد من ارجاه
[illegible] اخره ومنه ارجه [illegible] واخره او لانهم يقولون لا يضر مع الايمان معصية فهو يعطون الرجاء
وعلى هذا ينبغي ان لا يهمز لفظ المرجئة قال [illegible] الايمان [illegible] الظاهر بعض المذكورات جزء من الاسلام الكامل
لا انه شرط كما يشهد به عد الايمان بالشهادتين في هذا الضمن وكذا عدم بيان معنى آخر لنفس الاسلام
فالنسبة بين الاسلام الظاهر والكامل عموم وخصوص بحسب التحقق ان اريد العموم قال بخلاف العكس فان الايمان
الحقيقي ينفك عنه سواء اريد به نفس التصديق فقط او هو مع الاقرار والتلفظ بالشهادتين شرطا او شطرا
انشاء الله يقول له تارك الاعمال فان ترك العمل يجامع التلفظ بالشهادتين فكل من الاسلام الظاهر و
الايمان ينفك عن الآخر [illegible] الحقيقي اعم منه وبينهما مباينة بحسب الكل وعموم وخصوص بحسب التحقق مطلقا
او من وجه قال وقد عبر عنه اي عن القيد الاول وعن التصديق واللاحق يعني قوله وجعله ركنا في
الايمان مع قوله والاقرب ان يقال التصديق هو [illegible] التصديق [illegible] الساكن من ارجاع ضمير عنه الى
القيد الآخر والا فلا معنى ولا حاجة لان يقال ههنا وجعل التصديق ركنا في الايمان لانه قد قرر سابقا و
الكلام ههنا في ان المراد من التصديق المعتبر [illegible] التصديق الذي هو الايمان جاز او كذا الاحتياج الى
اظهار التصديق لانه موضع الضمير خصوصا قد عبر عنه قبله بالضمير على الغرض فيكون حاصل كلام [illegible] المشائخ
ان الايمان هو التصديق المنطقي مع قيد او خارج عن التصديق جزء من الايمان وحاصل الاقرب ان الايمان

هو التصديق الخاص فلا حاجة الى اعتبار قيد اخر معهما واحد من التفاوت في ادراج قيد اخر و
اعتباره على حدة في تعريف الايمان مع انه لم يذكر في موضع والارادة من التصديق الذي ذكر انه
هو الايمان الخاص بحيث يندرج ذلك القيد في ضمن المذكور فلا يحتاج الى اعتباره على حدة وعلى
ارجاع الضمير الى التصديق يكون حاصله ان المعتبر فيه ليس هو التصديق المنطقي بل هو الخاص وهو التسليم
والانقياد ولكن الظاهر هو الظاهر او الاعم فالمراد في الاقرب بعيدا هو القلبي الباطني فليتأمل و
تسمع مقابل في العرف التصديق هو قوله وقد عبر عنه بعض الخ وفي الارجاع الاول يكون المقابل هو
قوله والاقرب الخ فقط   ولعل في بعض النسخ بكلاهما في بعضها الخلل وعلى اي حال فالمانع هو علة
الآفات العارضة له ثم لقوله او لعدم التمكن بوجه من الوجوه احتمالان احدهما ان يكون بوجه من الوجوه
قيدا للتمكن اي التمكن في الجملة اي بكل من الآفات فيكون معنى عدم التمكن هو سلب جميع التمكنات
من الآفات فقط فيكون اخص من الاول فلا بعد في ذكره بعد ذكره الا اذا كان بيانا للمذهب بان يكون ذلك
مذهب البعض الاول وثانيهما ان يكون قيدا للعدم فيكون اعم من الاول لان الاول كان عجزا للآفات
لخلل منه وهذا اعم لجواز عدم التمكن للخوف مثلا مع القدرة التامة في الآفات نفسه من غير عروض نقصان
وخلل له فالحمل على هذا اولى والاحسن في هذا ايضا ان نعطف او لامر اخر من الخوف ومثله عطفا على
قوله لخلل لان عدم التمكن هو العجز. قال الا انما هو سبب العلم الى اعلم انه لما كانت النسبة بين الكفر والايمان
نسبة عدم وملكة والايجاب والسلب كما بين سابقا ان الكفر عدم الايمان عما من شأنه الايمان بما عرف فيه فلا حاجة
ههنا الى ذكر اسباب الكفر بانه باي سبب يتحقق لانه لما كان هو عدم الايمان فانتفاء سبب الايمان سببه
فان علة عدم المعلول عدم علته وجوده كما هو المقرر بل لو كان حاجة لكانت الى ذكر اسباب الايمان حتى
يعلم من انتفائها انتفاؤه الذي هو الكفر وايضا لما كان اسباب الايمان الذي هو عبارة عن التصديق
هي الادلة البرهانية الاقناعية سبب زوالها الذي هو الكفر انما يكون هو الشبه والشكوك العارضة
القادحة في تلك الادلة او اهمالها دليل نقيضه كما في المعارضة وفيما ذكره لا يظهر شيء من ذلك هذا كله
اذا جعل الباء في قوله بما فيه للسببية واما اذا جعلت للصلة فاللائق الموافق للمقام والمرام ان
يقال فلا يكفر الا بزوال الايمان وعلى تقدير القول كذلك يكون كلاما بلا فائدة لانه عدمه كما تقدم وزوال
الايمان ايضا عدمه فيكون حاصله ان الكفر زوال الايمان وعدمه وعلى اي حال فقال ان الصلة مع كونهم اهل
قبلة وحينئذ يكون مقصوده ان بكون منهم اهل قبلة يكفرون بهؤلاء المذكورات لان اهل القبلة يخرج من كونه
اهل قبلة بالمذكورات ايضا ولعله لو افتين هذه المسئلة مثل ان يقولوا المؤمن يرتد بالمذكورات
فيرد ما ذكر فالحق الذي تخلص عنه هذه كلها ان يقال الايمان امر والكفر امر متقابلان التقابل
المذكور والتكفير بمعنى نسبة الكفر اليه بلا اثباته له كالتفسيق بمعنى نسبة الفسق اليه او غيرهما معنى للكفر

للكفر بالكسر وفي مقابلة الكفر الكفر منسوبا اليه للكفر لا كونه كافرا فيكون المعنى لا ينسب اهل القبلة
مع كونهم اهل قبلة مقارنا له الى الكفر الا بكذا او كذا الى اخر ما ذكر فيكون مفيدا فائدة جديدة خاليا
عن خلل التكرار والعفو وخلاف الاحسن الائق سواء كان معنى نسبة الكفر لزومه له فيكون المذكورات ايضا
مواضع اللزوم او يكون معناها نسبته اليه بدون ان يتصف به ويكون هذا مرتبة ادنى فوق لزوم الكفر
ويجوز ان يكون بدون لزوم الكفر ايضا بل لا يدعى النفي منه ايضا والتحقق هو الغير مجامع العلم بالاولوية هذا
الشخص عكس العلم في انه كافر حقيقة لكن ينسب الى الايمان وهذا الشخص مؤمن حقيقة مجازا كما ان كلمة الامر ثوابا
او صحة وايضا بناء الاختلاف في مجرد التصديق القلبي كاف في الايمان او لا بد من انضمام الاقرار للمتمكن
منه على هذا حيث قال البيضاوي في تفسير قوله تعالى في سورة البقرة الذين يؤمنون بالغيب الايمان في
اللغة كذا وكذا واما في الشرع فالتصديق بما علم بالضرورة انه من دين محمد ومجموع ثلثة امور اعتقاد الحق
والاقرار به والعمل بمقتضاه عند جمهور المحدثين ثم استدل على الاول بوجوه ثم قال ثم اختلف في ان مجرد التصديق
القلبي كاف لانه المقصود او لا بد من انضمام الاقرار به للمتمكن منه انتهى فان الاقرار ان كان لازما للخلاص عن النار
يكون فرضا كسائر الفرائض بلا خصوصية له من بين سائر الفرائض حتى يعد مما لا بد منه للايمان دون سائر
الفرائض وقد مر الشرح ايضا في بيان المذاهب مع ما سلف في الحواشي قال واما المعتزلة فالمختار انه
جواب عن سؤال واستفسار عن حالهم بانكم ما تقولون في حق المعتزلة مع انهم يقولون بخلق الاعمال في العبد
فاجاب بما نقل عن الامام ابو القاسم الانصاري بانهم لا يكفرون وبين الوجه بان غرضهم تنزيه الحق عما نسبه
الظلم والقبيح وعما لا يليق بالحكمة وقال الشيخ في الوجه الوثيق والقائلين بان كفر الكافر ليس بارادة الله
منه لمع نظرا الى ان وهم الظلم في عقوبة الكافر عليه ليس بظلام للعبيد لا يجوز تكفيره لانه منزه الحق الحكم الوثيق
عن موجبات الظلم لكن يمكن ان يكون وجه القائلين بالنور والظلمة ايضا كذلك كيف وهم جعلوا الظلمة
غير ذي حيوة واختيار والعدو والشر عندهم نسبة الى قادر مختار كالاشراق ايضا فقصدوا الشر عن المقصود
الا اشراق من النار والتبريد من الماء في الملل والنحل اصحاب ديصان اثبتوا اصلين نورا وظلاما
فالنور يفعل الخير قصدا واختيارا والظلام يفعل الشر طبعا واضطرارا فما كان من خير ونفع وطيب
وحسن فمن النور وما كان من شر وضر ونتن وقبح فمن الظلام وزعموا ان النور حي عالم قادر
حساس دراك ومنه يكون الحركة والحيوة والظلام ميت جاهل عاجز جماد موات لا فعل لها ولا تمييز انتهى
هذا من كلام الديصانية ثم قال المجوسية اثبتوا اصلين احدهما النور والثاني الظلمة واثبتوا
اصلا ثالثا هو المعدل الجامع وهو سبب المزاج فان المتنافرين المتضادين لا يمتزجان الا بجامع وقالوا
الجامع دون النور في المرتبة وفوق الظلمة وحصل من الاجتماع والامتزاج هذا العالم ومنهم من يقول الامتزاج
انما يحصل بين الظلمة والمعدل اذ هو قريب منها فامتزج به لتيطيب ويلتقط لبلاذه ثم بعث النور الى العالم

الممتزج روحا سبحه وهو روح الله وابنه تحنن على المعدل السليم الواقع في سلكة الظلام الوحيم حتى تخلصه
من حبائل الشيطانة ثم حال قالوا وانما اثبتت المعدل لان النور هو الله لا يجوز عليه مخالطة الشيطان
وايضا فان الضدين يتنافران طبعا ويتمانعان ذاتا ونفسا فكيف يجوز اجتماعهما وامتزاجهما
فلا بد من معدل يكون منزلته دون النور وفوق الظلام فيقع المزاج معه وهو خلاف ما قاله زردشت
فانه يثبت المعدل كالحاكم على الخصمين الجامع بين المتضادين لا يجوز ان يكون طبعه وجوهره من احد الطرفين
وهو الله عز وجل الذي لا ضد له ولا ند وحكى محمد بن شبيب عن الديصانية ان المعدل هو الانسان وحكى
عن قوم الثنوية ان النور والظلمة لم يزالا حيين الا ان النور حساس عالم والظلام جاهل اعمى وقدم الكلام
من محمد الاسلام في حد التكفير ايضا فارجع اليه فلا تغفل قال وانكار النبوة بالرفع عطف على شرك والاظهر
وانكار النبوة كلها احدى وسابقه ولعله يوجد ههنا ايضا نسخة اذ وقد اختلفت النسخ كثيرا في هذا الكتاب في مواضع
ولا ادري ما سره قال كالبراهمة وبعض الملاحدة البراهمة مثال للذين ينكرون والذين ينكرون
انبياء كلهم وعبر مثال المنكر لا مثال الانكار فالمراد انكار الذين ينكرون وكذا في المثالين الاتيين
ولا حاجة في قوله كالبراهمة والملاحدة الى ذكر هذا التكلف لانهم مثال للذين ينكرون لا لانكارهم ومن توهم
من اختصاص كون البراهمة في المثال ان انكار جميع الانبياء شرط في صحة التمثيل وليس كذلك بل انكار نبينا عم
فقط بعد بعثته وكذا انكار عيسى فقط بعد بعثته وكذا انكار موسى ع كذا كاف في التكفير ثم المثالان الثاني
والثالث مما لا حاجة اليه بل الاول ايضا لان ذكر الاركان الخمسة للتمثيل فالمراد كانكار الاركان الخمسة
فان انكار معتقد او هي مثال علم مجيئ محمد ضرورة او الامر المجمع عليه فيلاحظ الانكار المذكور بما معه ثم
على نسخة لم يوجد فيها كالاركان الخمسة لا احتيج اليها بل اليه احتياج سائر الامثلة ولعله لما كان في نسخة الشارح
ذكر الاركان الخمسة الصلاة اولا والاركان اولا لم يعترفا ثانيا او غير ثانيا وبقي في بعض النسخ على ما كان اولا
فجمع بين الاعتقاد المتخالفين او الحق نسخة اخرى قال لحصر واستحلال المحرمات الظاهر انه عطف على شيء تحقيقه
لكنه يتشبه الى الكفر فعند الشخص انا كان شديد الرضا بالاخفاء حاله لخوف او امر مثله لعل حاله عند من
يقول بان كفر المنافق اغلظ من البغض اخس من ايمانه اي من ايمان المؤمن المجاهر كما ان المنافق كفره اخس
من كفر الكافر المجاهر قالوا ان المنافق اخبث الكفرة وابغضهم الى الله كما اضافوا الى كفرهم الاستهزاء على
الدين والايمان والمؤمنين بل الله ورسوله ثم جعلوا آلة الاستهزاء افضل ما يؤمن به وهذا استهزاء آخر
فيكون حال المؤمن المخفي مثله بالنسبة الى الكفر مستهزئا بالكفر اشد استهزاء والبغض له اشد بغضا وهذه
النسبة ليست منه بمتحقق وان كان شدة ذلك بالمداهنة والمساهلة وعدم المبالاة لامر الدين فهو
فسق فوق الفسوق قريب الى الكفر يجب ان ينسب اليه وليس بالكافر ولهذا قال الا بما يعلم منه نفي الصانع حيث
لم يقل الا بنفي الصانع وغيره من امثاله فانه فرق بين اللزوم والالتزام فنسبته اليه بمعنى انه لازم

له بدون ان يلتزمه فلا كفر وكذا فرق بين نسبة الكفر اليه بدون لزومه وبدون التزامه ايضا كما يكفر
فانه كان له نسبة الى الكفر اتم من نسبة الصغيرة الى الكبيرة فيجوز ان يكون المراد شمول هذه النسبة الثابتة ويقتضي المذكور كما
مر عن قريب من سائر الكبائر بانا نحكم بكون المؤمن منسوبا الى الكفر نسبة خاصة ثم اعلم ان الاول بناء على المشهور
من العموم من التزام الكفر كفر لا لزومه ولكن فيه اشكال قوي لانه يلزم اجتماع النقيضين او عدم لزومه
لان لزوم الكفر يستلزم وجوده والحكم بعدم الكفر يستلزم عدمه والقول بان عدم الكفر يعني انه لا يجري عليه
احكام الكافرين لا يستلزم اجراء احكام المؤمنين على الكافرين ولعله لا يبعد كل البعد في بعض المواضع
لا يبعد كالمنافق بل منافق لكن يمكن فيه المفروض ان ذلك الشخص من اهل القبلة مصدق بقلبه ناطق
بلسانه فلزوم الكفر لا يجامعه هذا كله مع قطع النظر عن بعض نص رجاله بعض اهل التلويحات وان كم
والضلال في اصل الكلام مع عدم علمه بان قائله الاول من هو وان كلامه هذا المذكور فقط بلا تصريح
فلا بد فيحمله على ما ذكرنا من الوجه المفيد الصحيح ونترك كلام الاخرين او نصرح بالزيادة بحيث
لا يحتمل ما ذكرنا مما ذكرنا يكون كلاما في المقام ولا يخرج عن وجه عند من انصف واتصف بالانصاف
بل وجدنا بعد حين في شرح المطلع على مختصر ابن الحاجب بل في المختصر ايضا ما يوافق ما ذكرنا حيث قال
في المختصر بعد بيان ان الشرط كون المخبر الواحد بانه الاسلام فالمبتدع بما يتضمن التكفير كالكافر عند المكفر
واما غير المكفر فكالبدع الواضحة قال المطلع في شرحه له واما المبتدع فقد يكون مبتدعا ببدعة يتضمن
التكفير وقد يكون ببدعة لا يتضمن فان كان يتضمن التكفير فيكفر به قوم ولا يكفر به قوم فمن كفره به فهو
عنده كالكافر وقد علمت حكمه ومن لم يكفره به فهو عنده كالبدع الواضحة انتهى وجه الموافقة والتأييد
ان سمى المبتدع بما يتضمن التكفير مبتدعا مع تضمن بدعته التكفير فجمع بين البدعة والتكفير ثم قال فمن كفره
فهو عنده كالكافر ظاهر هذا القول ايضا انه ليس بكافر لكنه في حكم الكافر وان كان ظاهر التكفير بعد حفظ كونه
بدعته متضمنا للتكفير غير التكفير الاول لكن مناسب التكفير الاول الكافي ايضا كاف فيما ذكرنا وكذا القول
بانه بدعته يتضمن التكفير وعدم القول بانه يتضمن الكفر ظاهر فيما ذكرنا فان تكفيره صفة الغير وصفة الكفر
كالبدعة يعني انه لم يوجد صفة زائدة على بدعته هو الكفر لا فيه ولا في غيره والتكفير وان لم يكن صفة
للمبتدع لكنه وجد فيصح الحكم بتضمنه لها في الجملة وان كان لازما والحاصل ان نسبة الكفر يتصور بوجهين
الاول ان يكون المراد ههنا هو لزوم الكفر فيكون المعنى لا يلزم الكفر الا بهذا وهذا فالمكفر بجملة
التزامه ولا يفرق بينهما وغير المكفر يفرق فالاستشهاد يصح بكلام كل من الطرفين بل لا حاجة الى
الاستشهاد لان الفرق بينهما مسئلة مشهورة فيكون الحق ههنا بيان مواضع اللزوم والثاني ان
يكون النزاع بعد التزام الفرق وقبول ان الكفر في الالتزام لا في اللزوم فيكون الحاصل ولا ينسب
احد الى الالتزام الا بهذه المذكورات فالمكفر نسبه الى التزام الكفر وغير المكفر مع قبوله اللزوم

لا ينبغي التزام الكفر فكلام المكفر يؤيد هذا المعنى فارجع الى عبارة المختصر فان الكفر مذكور ثلث
مرات في تضمين التكفير وفي المكفر وفي الكافر بحد ما هو معتمد ثم لا تغفل ان المذكور في بيان وجه التأييد
بيان المعنى الاول اولا والكلام ثانيا فكانه اشير الى الوجهين معا وقد عرفت ما في الفرق بين اللزوم
والتزام ان الاكفر في اللزوم خصوصا فيما نحن فيه ويمكن ان يقال ايضا يجوز ان لا يكون التصديق القلبي ايمانا
بشرط انتفاء شد الزنار وسجدة الصنم مثلا ولا يكون ايمانا حين تحقق احدهما كما ان التصورات الثلث
فقط تصديق بشرط عروض الحكم وليست بتصديق بشرط انتفائه كما في المذهب المستحدث في التصديق
بمثلي يصح حديث انما الاعمال بالنيات بدون ارتكاب مجاز على انكار النبوة او انكار امر مجمع عليه
وعلى نسخة لم يوجد فيها كالاركان الخمسة متعين فيه ولكن المناسب ان يقول او استحلال المحرمات باو بدل
الواو فيكون عطفا على سبيل البدل على وتيرة اخواته السابقة بل وان يقول او استحلال محرم واحد بافراد
المحرم كما في اخواته بلا جمع امر من المنكرات لان استحلال المحرم واحد كاف فيه كاخواته الا ان يقال لو قال استحلال
محرم لاحتاج الى التقييد بالمحرم بما ذكره الشارح من كون تحريمه مجمعا عليه وكونه من ضروريات الدين واما استحلال
جميع المحرمات المقيدة بالقيد المذكورين او احدهما متحقق في ضمن استحلال الجميع فانظر اولا فيما ذكره الشارح في
قوله ولا بد من التقييد بكون تحريمه مجمعا عليه لان التقييد مطلق يستغني عنه بجميع المحرمات وثانيا في قوله وان
يكون حرمته من ضروريات الدين حيث عطفه بالواو دون او لان احد التقييدين كاف فيما حكم به كما في جانب
الانكار ان كان احدهما كافيا فههنا ايضا يكون كافيا وان لم يكن ههنا كافيا يكون هناك ايضا كذلك فالحكم
بوجوب التقييد في احدهما دون الاخر تحكم تأمل ثم ايراد المحرمات بلفظ الجمع لا يقتضي ان يختص الاستحلال
في استحلال الجميع لانه مذكور بطريق التمثيل لان جميع المحرمات من حيث هو جميع فرد من افراد المحرم كما ان جميع
افراد الانسان من حيث جميعها فرد من افراده واذا جعل موضوع قضية يكون القضية شخصية ولا حاجة الى التزام
مثل هذا الالتزام في الاركان الخمسة لان كل واحد من الكل المجموعي وكل فرد افراد يصلح للمثال ولا يحتاج
الى ضم قيد اخر في شيء منها وفي انكار اي واحد يلزم انكار امرين مما اجمع عليه احدهما انكار
ذلك الواحد المفروض المصرح بانكاره والاخر ما لزمه فان الواحد المفروض المنكر ان كان هو المجموع
فلازم هذا الانكار هو انكار واحد من احاد الافراد ايضا فان انتفاء الكل لا يلزم الا بانتفاء
جزء من اجزائه كما هو المشهور المقرر في ادلة اثبات الواجب مثلا وان كان هو واحدا من احاد الافراد
فلازمه انكار المجموع من حيث هو مجموع فان انتفاء الجزء يستلزم انتفاء كله ثم قوله ويدخل فيما
تقدم عرفنا ان الاستحلال يستلزم انكار الامر المجمع عليه الذي هو الحرمة فان الامر المجمع عليه اعم من الوجوب
والحرمة فلا يحتاج الى ذكره على حدة بعد ذكر انكار امر مجمع عليه قلت ومع هذا لا يظهر مغايرته
لقوله ويدخل فيما تقدم فيدخل فيما تقدم بما يوجب تكفيرهم وفي نسخة بما لا يوجب تكفيرهم و

والصحيح هو هذا فان حكم القادح بما يوجب تكفيرهم انه يكفر كما قال ثم فيه تكفير فلا يصح القول
بان القائل به مبتدع وليس بكافر نعم لو كانت النسخة لا كالقائلين بخلق القرآن والقادحين في
الصحابة لصح الاحتمال ايضا في حكم الاصحاب لكنه يحتاج في حكم خلق القرآن قال الشيخ في العروة الوثقى والقائل
بحدوث القرآن متمسكا بقوله تعالى ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث الا استمعوه وهم يلعبون لا
يجوز تكفيره بل يجب تنزيهه بان الذكر هو الانزال او الاسماع محدث لا القرآن الذي هو كلام الله القديم
وليس مراده ان عدم التكفير منحصر في الاستدلال بهذه الآية وفي جعل متمسكه هذا واذا جعل متمسكه امر اخر
من الآيات والاحاديث وغيرهما فيكفر او يتوقف فالصحيح بلا خلل هو ان يقول على الا لو حيث تكفيرهم
ثم فيه يكفرون ويتعلق قوله ثم فيه يكفرون بذيل النفي اعني المنفي في قوله لا يوجب تكفيرهم هذا
ان لم يوجد نسخة واما ما يوجب تكفيرهم فيكفرون ثم فيه بدل ثم فيه يكفرون وقوله وكذا قذف
عائشة مما يكفر فيه معطوف على قوله ثم فيه يكفرون اي كذا يكفر قاذف عائشة او كذا
قذف عائشة مما يكفر فيه قال ومن سب الصحابة اي واما سب الصحابة بغير ما ذكر فليس بكفر بل
بدعة فالقائل به اي الساب ليس بكافر بل مبتدع وهذا القول في مرتبة قوله والقادحين في اصحاب
النبي عم بما لا يوجب تكفير الاصحاب معنوما وحكمهما ايضا واحد لان حكمه هو عدم الكفر وحكم الاول ايضا
هو الابتداع وعدم الكفر مع الامر بالذنب لا يلائم سابقه اذا كان المراد منه سابقه هو الايراد
على المص بسبب تركه لانه يلزم وجه للمص في تركه نعم ان كان المراد ايراد على الفقهاء وان بعد ملام
واحتمال الايراد على المص من جهة ان ما ذكره ليس مما ذكره الفقهاء لا من جهة ترك بعض ما ذكروه انما يوجه
اذا كان قد اورد ما ذكره الفقهاء جميعا ليظهر ان ما ذكره المص شيء منه ومغايرة مثال واحد مما
ذكروه لا يكفيه فههنا ثلث احتمالات متفاوتة والجواب المذكور يطابق على اجمال لكن على التفاوت ايضا
قال وفي الشرح الندم قال شيخ الكل شيخ النجم الكبرى قدس سره هي الرجوع الى الله تعالى بالارادة كما
ان الموت رجوع بغير الارادة لقوله ارجعي الى ربك وهي الخروج عن الذنوب كلها والذنب ما يحجبك من الله تعالى
من مراتب الدنيا والاخرة فالواجب على الطالب الخروج عن كل مطلوب سواه حتى الوجود كما قيل وجودك
ذنب لا يقاس به ذنب ولا يخفى انه يمكن تطبيق ما في الشرح على هذا بان يخص هذا المراد منه بان يحمل التوبة
المذكورة هناك على الذنب المذكور ههنا وعلى هذا التقدير يتوافق سائر القيود او يلزم هو المذكور
التوبة وهذا حصصها وذلك ظاهرها وهذا باطنها فان الكل ظاهرا وكل باطن ظاهر وكل باطن
ظاهر بالنسبة الى باطنه وكل ظاهر باطن بالنسبة الى ظاهره فمراتب الظاهر ومراتب الباطن لا تحصى ثم اخذ
الندم في تعريفها بل تعريفها به يقتضي ان لا يكون لغير المبتلي بذنب ايضا توبة وللمبتلي ببعض الذنوب
دون بعض لا يحصل التوبة بالنسبة الى غير ما ابتلى به فلا يلزم تائبا عن جميع الذنوب وكون الندامة عما

مضى معتبر في الندم مما لا خلاف فيه وانما الخلاف في انه هل يشمل على العزم على ان لا يعود اليه بعد ايضا
شمول الملزوم على اللازم او شمول الكل على الجزء كما قال به بعضهم وجعل قوله عدم الندم توبة دليلا
عليه فيلزم ذكر العزم بعده تفسيرا له كما في المواقف ولا يشمل بل هو الندامة على ما مضى فقط كما ذهب اليه البعض
آخر وحمل قوله عدم الندم توبة على ان المراد منه الندم الكامل فيلزم ذكر العزم تاسيسا لا تفسيرا وقيل
ليس المراد من الندم هو الندامة على ما فعل فيما مضى فقط وان كان حقيقة فيه او تضمن في ضمن الحقيقة بل
هو ترك فعلها مطلقا فعل فيما مضى اولا وان كان مجازا كما قال والاقلاع عنها في الحال عطفا تفسيريا
لم يبق على ما ذكر لكن بقي ان الظاهر ان الندامة على ما ارتكب فيما مضى اذا كان الارتكاب واقعا ايضا
معتبر في مفهومها ولا يكفي في التعريف الاقلاع في الحال مع العزم على ان لا يعود مهما قدر بالنسبة الى
ذلك المعصية فلا يكون التعريف مانعا اذ يصدق على هذا الاقلاع المخصوص عن المرتكب فيما مضى مع عدم
الندامة على ما مضى انه اقلاع كذا وليس بتوبة عن تلك المعصية فاذا بنى الكلام على ظاهر الندم لا يكون التعريف
جامعا واذا صرف عن ظاهره لا يكون مانعا الا ان يقال مادة النقض يجب ان يكون متحققا ووجود الاقلاع
والعزم المذكورين بدون الندم على ما مضى غير مسلم كما منعوا وجود الندم بدون الاقلاع والعزم المذكورين بل
واشد بعدا منه وجود الندم والعزم بدون الاقلاع فالفائدة التي ذكرها الشارح لعدد الاقلاع معهما لا يحتاج
لا فائدة له فالاولى تركه كما تركه الاكثرون قال في المواقف هي الندم على معصية مع عزم ان لا يعود اليها
اذا قدر وايضا يجوز ان يلتزم انه غير تائب ولا استحالة لان غير التائب اعم من الفاسق فالتائب
ح يكون متوسطا بين من لم يرتكب الفسق اصلا وبين الفاسق والعازم على المعصية فاسق وان لم
يرتكب بالفعل قال والصحيح هو الكف لانه يجوز ان يكون باعث الندامة هو خصوصية المعصية فيتوب
عنها دون غيرها نعم ظاهر التعريف يناسب الاول حيث اطلق المعصية وقال من حيث هي معصية مطلقا ولم
يقل من حيث معصية خاصة كذا وكذا قال ولم يعمل المنكر ولم وبهذا القدر لا يتم المدعى بل يجب ان
يثبت انهم لم يومروا ولم يؤذنوا اذ ناعا ما للجميع او خاصا للاصحاب على ان النبي عم في زمانه وبعده و
الظاهر هو الاذن العام قال فان علم انه يؤدي الى تحقق الارشاد بالعلم ما يعم الظن بل الاحتمال ايضا كما
كما في التيمم فان احتمال الضرر كاف فيه ثم لم يعلق مرتبة الفتنة فان لها مراتب اعلاها القتل بكيفيات
مختلفة انواعها وادناها الشتم بمراتبه ايضا بل يوجد في منها ايضا ولم يعلم ان اي مرتبة من الفتنة باي
مرتبة من العلم يجوز ما يتعلق الامر بالمعروف والنهي عن المنكر بل يجعلها حراما قال في الاخير تامل
فان احتمال عدم القبول مع الامن عن الفتنة كيف يكون سببا لترك الواجب الذي هو الامر بالمعروف
قال واذا لم يجب بعدهما اشار الى الفرق بين الشرطين فان الشرط الاول اذا انتفى واحتمل
الفتنة لا ينتفي من الامر بالمعروف الواجب والنهي عن المنكر مثله شرط وجوبهما ولا ندبهما ولا اباحتهما

اباحتهما بل يتعدى من الكراهة ايضا الى الحرمة والشرط الثاني اذا انتفى فقط ينتفي وجوبهما ويبقى
ندبهما فيستحب الامر بالمعروف الواجب والنهي عن المنكر الواجب متنزلا عن مرتبة الوجوب و
سبب البقاء ندبا هو الاظهار لشعاير الاسلام لا يخفى ان هذا لا يكفي في بقاء ندبهما
واستحبابهما فانه عند انتفاء الشرط الاول ايضا يجوز ان لا يبطل الاستحباب بمثل هذا لان الاظهار
شعاير الاسلام متحقق فيه ايضا بل فيه يكون اعلى واتم تمت عاشق ثابت قدم اكس
بودور كوي دوست رو نكردوانداكر شمشير بارد بر سرش والحمد لله على الاتمام والتوفيق
على شعاير الاسلام والصلوة على محمد خير الانام وآله واصحابه العظام صاحب
الدرجة بين البررة الكرام المعمولين بالطوع والرغبة عند الخواص
والعوام تم يوم الاربعاء من اواخر شهر محرم الحرام
لسنة ... وخمسين والف من الهجرة النبوية

... قال المواقف

اذا قدروا بقي يجوز ان يلتزم انه غير تايب ولا استحالة لان غيرا
ح يكون متوسطا بين من لم يرتكب كبيرة اصلا وبين الفاسق المصر
يرتكب بالفعل قال والصحيح هو الثاني لانه يجوز ان يكون باعث الد
عنها دون غيرها نعم فلا التعريف يناسب الاول حيث اطلق المعصية
بقي من حيث معصية خاصة كذا وكذا قال ولم يعمل الكرام و
يثبت انهم لم يؤمروا ولم يؤذنوا اذا علماء بالجميع او خاص الا
الظاهر هو الاذن العام قال فان علم انه يجدي كه
كما في التيمم فان احتمال الضرر كاف فيه ثم لم
مختلفة اي علماء واذا بالشتم بمراتب الفقيه بل هو
مرتبة من العلم يكون بافعل الامر بالمعروف والنهي
فان احتمال عدم القبول مع الامن عن الفتنة كيف
قال واذا لم يجب لعدم اشارة الى الفرق بين
الفتنة لا ينفي من الامر بالمعروف الواجب والنهي عن الم